SIMPLICIUS
COMMENTAIRE SUR LES CATÉGORIES
FASCICULE I

PHILOSOPHIA ANTIQUA

A SERIES OF STUDIES
ON ANCIENT PHILOSOPHY

EDITED BY

W. J. VERDENIUS AND J. C. M. VAN WINDEN

VOLUME L

SIMPLICIUS
COMMENTAIRE SUR LES CATÉGORIES
FASCICULE I



SIMPLICIUS
COMMENTAIRE SUR LES CATÉGORIES

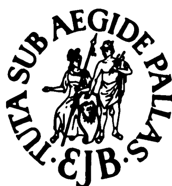
TRADUCTION COMMENTÉE SOUS LA DIRECTION DE ILSETRAUT HADOT

DIRECTEUR DE RECHERCHE AU C.N.R.S.

FASCICULE I

INTRODUCTION, PREMIÈRE PARTIE
(p. 1-9,3 KALBFLEISCH)

Traduction de Ph. Hoffmann
(avec la collaboration de I. et P. Hadot)
Commentaire et notes à la traduction par I. Hadot
avec des appendices de P. Hadot et J.-P. Mahé



E.J. BRILL
LEIDEN • NEW YORK • KØBENHAVN • KÖLN
1990

Publié avec le concours du Centre National de la Recherche Scientifique.

Library of Congress Cataloging-in-Publication Data

Simplicius, of Cilicia.
[Commentarius in Aristot. Categoriae. French]
Commentaire sur les catégories / Simplicius; traduction commentée sous la direction d'Ilsetraut Hadot.
p. cm.—(Philosophia antiqua, ISSN 0079-1687; v. 50-)
Translation of: Commentarius in Aristot. Categoriae.
Bibliography: p.
Includes index.
ISBN 90-04-09044-4 (set).—ISBN 90-04-09015-0 (fasc. 1)
1. Aristotle. Categoriae. 2. Categories (Philosophy) I. Hadot, Ilsetraut. II. Title. III. Series: Philosophia antiqua; v. 50, etc.
B438.S514 1989
160—dc20 89-7342
CIP

ISSN 0079-1687
ISBN 90 04 09044 4 *set*
90 04 09015 0 *fasc. I*

PRINTED IN THE NETHERLANDS BY E. J. BRILL

TABLE DES MATIÈRES

Appendices

PRÉFACE

La traduction commentée du commentaire de Simplicius sur les *Catégories* d'Aristote[1] représente une entreprise collective menée dans le cadre du Groupement de Recherche (du Centre National de la Recherche Scientifique, Paris) intitulé «Recherches sur les œuvres et la pensée de Simplicius». Cette traduction sera publiée en onze fascicules; deux d'entre eux ont été achevés en même temps: le premier fascicule, comprenant la première partie de l'introduction, et le troisième qui traite du premier chapitre des *Catégories* (homonymes, synonymes, paronymes). La parution de la deuxième partie de l'introduction, qui constituera le deuxième fascicule, est prévue pour l'année prochaine. Nous pensons que la publication du quatrième fascicule (sur les chapitres 2, 3 et 4 des *Catégories*) suivra d'assez près.

Il s'agit de la première traduction en langue moderne; ce ne peut donc être qu'une première approche de ce texte difficile, et nos successeurs seront appelés à la perfectionner. La même chose doit être dite de notre commentaire: il ne saurait être exhaustif et aura besoin d'être complété et amélioré par des travaux ultérieurs. Nous nous sommes en tout cas efforcés de donner à notre commentaire une base très large: nous y procédons en effet à une comparaison détaillée, paragraphe par paragraphe, du commentaire de Simplicius avec tous les autres commentaires néoplatoniciens qui nous sont conservés, en l'occurrence les commentaires de Porphyre, Dexippe, Boèce, Ammonius, Philopon, Olympiodore et David (Élias)[2]. Ce procédé représente un travail immense, mais fournit le seul moyen d'aboutir, tout d'abord, à une meilleure compréhension du commentaire même de Simplicius, de définir, en second lieu, l'interdépendance de ces commentaires et de développer ainsi finalement un chapitre important de l'histoire de l'exégèse néoplatonicienne. Enfin notre commentaire pourra, nous l'espérons, faciliter la lecture et la compréhension des autres commentaires néoplatoniciens sur les *Catégories* auxquels il recourt sans cesse.

La comparaison attentive avec les autres commentaires sur les *Catégo-*

---

[1] Edité par K. Kalbfleisch, Berlin 1907 (= C.A.G. VIII).

[2] Sur la question de savoir qui est l'auteur du commentaire sur les *Catégories* publié au tome XVIII des *Commentaria in Aristotelem graeca* sous le nom d'Élias, cf. la contribution de M. Mahé pp. 189 ss. Cf. aussi plus loin p. 52, note 30, p. 79, note 70 et p. 81, note 77. Cf. aussi plus loin p. 151 s. et chapitre XII, p. 167 ss. Nous en tirons la conclusion qu'il ne reste pour le moment plus assez d'arguments pour retirer à David la paternité de ce commentaire et que la question devrait être réexaminée en comparant les textes grecs avec les textes arméniens.

ries permettra en effet de modifier considérablement l'image conventionnelle que K. Praechter avait esquissée de l'école néoplatonicienne d'Alexandrie. Praechter prétendait que l'école d'Alexandrie étudiait Aristote pour lui-même en l'interprétant dans son vrai sens, tandis que l'école d'Athènes appliquait une interprétation néoplatonicienne aux rares œuvres d'Aristote auxquelles elle s'intéressait. Quatre des commentaires grecs sur les *Catégories* (ceux d'Ammonius, Philopon, Olympiodore, David (Élias)) représenteraient, selon Praechter, l'interprétation rationnelle et sobre de l'école alexandrine, tandis que le commentaire de Simplicius serait le seul à suivre la tendance athénienne de Syrianus et de Proclus qui, eux, s'inspiraient de Jamblique. Mais l'étude approfondie des quarante premières pages du commentaire de Simplicius et des textes parallèles des quatre autres commentateurs laisse prévoir qu'il n'en est rien et que les commentateurs dits alexandrins, sauf peut-être Philopon, pratiquaient la même méthode d'interprétation des *Catégories* que Simplicius, c'est-à-dire qu'ils étudiaient les traités philosophiques d'Aristote en tant que cursus préparatoire à la philosophie de Platon en supposant l'unité fondamentale des philosophies d'Aristote et de Platon[3]. Mais nous suspendrons notre jugement définitif jusqu'à la fin de nos travaux.

La traduction française du commentaire de Simplicius va permettre enfin aux historiens de la philosophie d'accéder à une œuvre fondamentale pour la compréhension de la pensée médiévale et moderne. Ils pourront aussi exploiter avec plus de facilité les renseignements multiples et variés que contient le commentaire de Simplicius sur l'histoire de l'exégèse des *Catégories* d'Aristote et, d'une manière plus générale, sur l'histoire de la philosophie antérieure à Simplicius et ils découvriront des aspects importants de la pensée propre à Simplicius, restée pratiquement inexplorée jusqu'à nos jours.

Pour situer la personnalité et l'œuvre de Simplicius, nous renvoyons nos lecteurs à la publication (Berlin-New York 1987) des Actes du Colloque international de Paris sur *Simplicius. Sa vie, son œuvre, sa survie*, qui informent sur les plus récentes recherches biographiques et philosophiques concernant ce philosophe.

Je tiens à remercier tout particulièrement le professeur J. C. M. van Winden qui a eu la gentillesse d'accueillir la publication de cet ouvrage dans la collection *Philosophia antiqua*[4].

Ilsetraut HADOT
Directeur de Recherche au C.N.R.S.

---

[3] Cf. à ce sujet le commentaire sur le chapitre traitant des qualités requises du bon exégète, p. 123-130 et la Conclusion p. 177-182.

[4] Les astérisques en marge de la traduction et du commentaire renvoient aux *Addenda* qui se trouvent à la fin du volume.

LISTE DES CORRECTIONS ET CONJECTURES APPORTÉES AUX TEXTES DES CINQ COMMENTAIRES GRECS SUR LES *CATÉGORIES* ET À D'AUTRES TEXTES.

Simplicius, *In Cat.*, 3,6 Kalbfleisch: τὸν ὑψηλὸν νοῦν. Nous suivons la leçon du manuscrit A (*Parisinus graecus* 1942) τὸ ὑψηλονοῦν et la suggestion de Kalbfleisch dans ses *Addenda*. Cf. p. 8, n. 23 de notre commentaire et nos *Addenda*.

Ibid., p. 4,19: nous supprimons le premier καὶ; cf. p. 11 note 30 de notre commentaire

Ibid., p. 8,1: αὐτόν γε. Nous suivons la suggestion de Kalbfleisch dans ses *Addenda* et corrigeons en αὐτόν τε. Cf. p. 15 de notre commentaire avec la note 41.

Ammonius, *In Cat.*, Busse: toute la question des textes relégués par Busse dans l'apparat critique est à revoir, ce qui revient à dire qu'une véritable édition critique du commentaire d'Ammonius est urgente. Dans notre contexte, est-ce que Busse a eu raison de rejeter les textes suivants dans l'apparat critique:

1) la suite de la ligne 16 de la page 6 Busse. Cf. p. 98 n. 5 de notre commentaire

2) la suite de la ligne 14 de la page 7 Busse. Cf. p. 117 de notre commentaire

3) la suite de la ligne 21 de la page 7 Busse. Cf. p. 141 n. 13 de notre commentaire

4) la suite de la ligne 6 de la page 8 Busse. Cf. p. 144 et 150 de notre commentaire?

Olympiodore, *Proleg.*, p. 5,32-6,4 Busse. Ce texte peut probablement être amendé en s'aidant du texte parallèle de David (Élias), *In Cat.*, p. 113,5-16 Busse. Cf. p. 61 de notre commentaire.

Ibid., p. 9,36 Busse: πάντων ἔνυλον: πάντως ἔνυλον *conieci*; p. 9,38 Busse: πάντων ἄυλον: πάντως ἄυλον *conieci*

Id., *In Meteor.*, p. 4,4 Stüve. Je propose de supprimer τουτέστι. Cf. p. 86, n. 108a de notre commentaire.

David (Élias) *In Cat.*, p. 119,7 Busse: ἐπεὶ est probablement à changer en εἰ δὲ μή d'après les textes parallèles d'Olympiodore et d'Elias. Cf. p. 164 et 165 de notre commentaire.

Ibid. p. 128,12 Busse peut être amendé à l'aide du texte parallèle

d'Olympiodore en: ὡς ὁ παιδοτρίβης καὶ ⟨ὁ⟩ ἐπίκλην Μῦθος. Cf. p. 147, n. 27 de notre commentaire.

Ibid., p. 128,18-22 Busse. Est-ce que Busse a eu raison d'athétiser ce texte? Cf. p. 147-148 et 150-151 de notre commentaire.

Philopon, *In Cat.*, p. 3,27 Busse: ἡ ... ἡ. Je propose ᾗ ... ᾗ. Cf. p. 69, n. 28 de notre commentaire.

Aristotelis Fragmenta Selecta, recogn. W. D. Ross, Oxford 1955 p. 85: le fragment n° 17 du *De philosophia* est à supprimer. Cf. p. 99-100 de notre commentaire.

p. 103, premier *testimonium* des *Catégories*: au lieu de "Ps.-Amm. *in Cat.* (Ven. 1546); f. 13a" lire "Philopon, *In Cat.*, p. 7,26-31 Busse. Cf. notre commentaire p. 145, n. 21.

p. 104, dernier *testimonium* de la page: au lieu de "Ps.-Amm. *in Cat.* (Ven. 1546), f. 17 a" lire "Philopon, *In Cat.*, p. 13,1-5 Busse." Cf. notre commentaire p. 149, n. 33.

TRADUCTION
par Ph. Hoffmann

NOTES
par I. Hadot

SIMPLICIUS
COMMENTAIRE SUR LES CATÉGORIES D'ARISTOTE

PROLOGUE
(p. 1-9,3 Kalbfleisch*)

I. Histoire de l'exégèse des catégories

L'importance des Catégories

Beaucoup de philosophes ont mis par écrit beaucoup de réflexions au sujet du livre des *Catégories* d'Aristote. Cela, non seulement parce qu'il est un préambule à la philosophie tout entière[1]/— étant donné qu'il constitue le point de départ de l'étude de la logique et que la logique est présupposée à bon droit par la philosophie tout entière — mais aussi parce que, d'une certaine façon, il a pour sujet les principes premiers, ainsi que nous l'apprendrons dans notre développement sur le but de l'ouvrage[2].

Les différents projets des commentateurs

Or différents auteurs ont composé des traités au sujet de ce livre selon différentes intentions[3]. Certains se sont efforcés d'en transposer seulement la lettre dans un langage plus clair:/ainsi Thémistius[4] dans son style élégant et peut-être quelque autre auteur ayant les mêmes préoccupa-

---

* Les pages et lignes correspondantes de l'édition de Kalbfleisch sont notées en marge. Les titres et sous-titres sont rajoutés pour faciliter la compréhension du texte.

[1] Le *cursus* néoplatonicien commençait avec le traité des *Catégories* d'Aristote et avec l'introduction à celui-ci, l'*Isagoge* de Porphyre. Sur le cursus néoplatonicien voir plus loin, p. 23 ss.

[2] Simplicius renvoie à un développement ultérieur de l'introduction (p. 9,4-13,26), dans lequel il exposera le premier des six points à traiter préalablement à l'étude des *Catégories*. Sur les schémas introductifs développés dans les commentaires néoplatoniciens tardifs cf. plus loin p. 21-47.

[3] Le commentaire de Simplicius est le seul à présenter un aperçu historique sur l'histoire des commentateurs des *Catégories* d'Aristote.

[4] Philosophe et rhéteur néoplatonicien vivant à Constantinople au IVe siècle de notre ère. Ses paraphrases sur des œuvres aristotéliciennes sont éditées, dans la mesure où elles sont conservées, dans le tome V de la série des *Commentaria in Aristotelem Graeca* (= C.A.G.): t.V 1-6, Berlin 1900-1903. Ses discours sont édités par G. Downey-A. F. Norman chez Teubner, Leipzig 1965/74. Sur la vie et l'œuvre de Thémistius cf. G. Dagron, *L'Empire romain d'Orient au IVe siècle et les traditions politiques de l'hellénisme: le témoignage de Thémistius*, dans *Travaux et Mémoires*, t.III (Centre de Recherche d'histoire et civilisation byzantines), Paris 1968, p. 5-26.

tions. D'autres s'appliquèrent également à dévoiler les notions formulées par Aristote, mais elles seules, et en toute brièveté: ainsi Porphyre[5], dans son commentaire par questions et réponses. D'autres s'attachèrent en outre à des recherches sur des points particuliers, mais avec mesure: ainsi Alexandre d'Aphrodise[6], Herminos[7] et tous ceux qui ont le même projet, au nombre desquels/je place aussi Maxime[8], élève d'Aidésios le Jambliquien[9]: mais dans son Commentaire sur les *Catégories* il s'accorde presque en tout avec Alexandre. Certains cependant ont aussi exercé leur réflexion avec plus de profondeur à propos de ce livre: ainsi l'admirable Boèthos[10]. D'autres ont préféré écrire seulement des apories contre ce que dit Aristote: c'est ce qu'a fait Lucius[11] et après lui, en s'appropriant

[5] Philosophe néoplatonicien vivant au IIIe siècle de notre ère, né à Tyr en Phénicie, disciple de Longin à Athènes et de Plotin à Rome. Ses commentaires aux dialogues de Platon sont perdus sauf quelques fragments. Le fragment du commentaire sur le *Parménide* a été édité par P. HADOT, *Porphyre et Victorinus*, t.II, Paris 1968; les fragments du commentaire sur le *Timée* par A. R. SODANO, Naples 1964. De ses commentaires sur Aristote il ne nous reste que l'introduction aux *Catégories*, l'*Isagoge* (C.A.G., t.IV,1), le petit commentaire par questions et réponses sur les *Catégories* (C.A.G., t.IV,1), des fragments du grand commentaire sur les *Catégories* adressé à Gédalios conservés dans le commentaire de Simplicius sur les *Catégories*, des fragments sur la *Physique* édités par F. ROMANO (*Porfirio e la fisica aristotelica*, Catania 1985).

[6] Philosophe péripatéticien surnommé «le second Aristote», professeur de philosophie péripatéticienne à Athènes sur une chaire d'État à partir de 198 de notre ère. Ses commentaires sur Aristote ont été attentivement étudiés par les néoplatoniciens, en commençant par l'école que dirigeait Plotin. Les commentaires néoplatoniciens sur Aristote le nomment et citent souvent. Sur la vie et les œuvres d'Alexandre d'Aphrodise cf. *Alexandre d'Aphrodise. Traité du destin*, éd. et trad. par P. THILLET, Paris, *Les Belles Lettres*, 1984, p. VII-LXXIII. Ses commentaires sur Aristote sont contenus dans la série *Commentaria in Aristotelem Graeca*, t.I-III, Berlin 1883-1899.

[7] Philosophe péripatéticien vivant au IIe siècle de notre ère, maître d'Alexandre d'Aphrodise. Les fragments de ses commentaires sont rassemblés dans H. SCHMIDT, *De Hermino Peripatetico*, Diss. Marburg 1907. Pour la synthèse la plus récente sur Herminos, cf. P. MORAUX, *Der Aristotelismus bei den Griechen*, t.II, Berlin-New York 1984, p. 361-398.

[8] Il s'agit de Maxime d'Éphèse, philosophe néoplatonicien vivant à Pergame, puis à Constantinople sous Julien l'Apostat, puis de nouveau en Asie mineure. Il fut disciple d'Aidésios, l'élève de Jamblique (voir note 16), et plus tard le maître et le conseiller de l'empereur Julien. Eunape, dans ses *Vies des philosophes et des sophistes*, le décrit surtout comme théurge expérimenté. De ses œuvres, rien ne nous est parvenu.

[9] Philosophe néoplatonicien, mort *ca.* 355, élève de Jamblique (voir n. 16) à Apamée en Syrie. Il fonda sa propre école à Pergame.

[10] Boèthos de Sidon (à distinguer du stoïcien du même nom) fut élève d'Andronicos de Rhodes et devint le successeur de celui-ci à la tête du Péripatos à Athènes au Ier siècle de notre ère. Le géographe Strabon fut son élève. Pour la synthèse la plus récente sur Boèthos voir P. MORAUX, *Der Aristotelismus bei den Griechen*, t.I, Berlin-New York 1973, p. 143-179.

[11] En ce qui concerne Lucius et Nicostrate, je renvoie à P. MORAUX, *Der Aristotelismus bei den Griechen*, t.II, Berlin-New York 1984, p. 528-563. Moraux traite les deux commentateurs ensemble. Il lui paraît impossible de distinguer la pensée de Lucius de celle de Nicostrate. Nicostrate est très probablement identique au Nicostrate d'Athènes, philosophe platonicien, qui est mentionné dans un décret honorifique qui est daté de l'année 163 de notre ère ou légèrement antérieur. De la personnalité de Lucius, on ne sait rien.

son bien, Nicostrate[11];/ils n'ont eu pour ambition que de présenter des objections à presque toutes les affirmations du livre, et cela sans circonspection, mais bien plutôt avec une violence impudente. Néanmoins même à ceux-là il faut savoir gré pour deux raisons:/la plupart des apo- **2**
ries qu'ils ont soulevées sont sérieuses et ils ont fourni à leurs successeurs des points de départ pour résoudre les apories et pour développer d'autres considérations aussi nombreuses que belles.

A leur suite, le grand Plotin[12] a soumis le livre des *Catégories* aux recherches les plus sérieuses dans trois livres entiers intitulés *Sur les genres de l'être*[13]./Après ceux-là Porphyre[14], cause pour nous de tout bien, a composé, sans ménager sa peine, un commentaire complet du livre, avec des solutions à toutes les objections[15], en sept livres dédiés à Gédalios, dans lesquels il traite souvent aussi de théories stoïciennes quand il y a une parenté de notions. Après lui le divin Jamblique[16] a écrit lui aussi

---

[12] Sur la vie et l'œuvre de Plotin, fondateur du néoplatonisme, voir H.-R. SCHWYZER, article *Plotinos*, dans *Realencyclopädie der class. Altertumswiss.* t.XXI,1 (41.Halbband), 1951 et *Suppl.* t.XV, 1978.

[13] PLOTIN, *Enn.* VI, 1-3.

[14] Cf. plus haut note 5.

[15] Le grand commentaire adressé à Gédalios est perdu pour nous, mais on peut partiellement reconstruire les solutions que Porphyre y propose aux difficultés soulevées par Plotin, à l'aide d'une comparaison entre le commentaire de Dexippe (voir plus loin note 21) sur les *Catégories* et le commentaire de Simplicius sur le même traité. Ces deux commentaires utilisent le grand commentaire de Porphyre et le commentaire, également perdu, de Jamblique sur les *Catégories*. Cf. à ce sujet P. HADOT, *L'harmonie des philosophies de Plotin et d'Aristote selon Porphyre dans le commentaire de Dexippe sur les Catégories*, dans *Atti del convegno internazionale sul tema 'Plotino e il Neoplatonismo in Oriente e in Occidente'*, Rome 1974 (Accademia Nazionale dei Lincei, t.371), p. 31-47.

[16] Néoplatonicien du IVe siècle de notre ère, élève de Porphyre. Après s'être séparé de Porphyre, il enseigne en Syrie d'abord à Apamée et ensuite à Antioche. De ses commentaires sur Platon et Aristote ne nous sont conservés que des fragments. Voir à ce propos B. DALSGAARD LARSEN, *Jamblique de Chalcis exégète et philosophe: Appendice: Testimonia et fragmenta exegetica*, Universitetsforlaget, Aarhus 1972 et J. M. DILLON, *Iamblichi chalcidensis In Platonis dialogos commentariorum fragmenta* (*Philosophia Antiqua* t.23), Leiden 1973. Jamblique, dans son commentaire sur les *Catégories*, perdu pour nous, suivait pas à pas le grand commentaire à Gédalios de Porphyre, mais élargissait l'horizon de ce dernier en se servant, pour l'interprétation des *Catégories* d'Aristote, du traité du Pseudo-Archytas (cf. note 18) *Sur le Tout*. Jamblique croyait en effet que ce pseudépigraphe avait réellement comme auteur le pythagoricien Archytas qui vécut au IVe siècle avant notre ère et il est ainsi amené à considérer ce pseudépigraphe comme la source des *Catégories* d'Aristote. Ce point de vue ne manqua pas d'avoir une forte influence sur son interprétation du traité aristotélicien des *Catégories* (sur ce sujet cf. la note 20). — Si Jamblique a reçu, dans le texte de Simplicius, l'épithète «divin», qu'il partage avec Plotin (ὁ θειότατος: *In Cat.*, p. 73,27) et Platon (*In Cat.*, p. 6,28), cela ne doit pas être compris en un sens faible. En effet, il y a des nuances significatives dans les appellations néoplatoniciennes des grands philosophes. Nous voyons par exemple que Syrianus honore Platon et les pythagoriciens par l'épithète «divin» (*In Metaph.*, p. 192,4; 192, 14-15), tandis qu' Aristote n'est que «daimonios» (*In Metaph.*, p. 192,16). Pour Olympiodore aussi, Aristote est «daimonios» (*In Alcib.*, 122,12), mais Simplicius le nomme «divin» (*In Phys.*, p. 611,8). Ammonius est pour son disciple Asclépius un «héros», appellation à peu près équivalente

une volumineuse étude/sur ce livre; sur la plupart des questions il suit Porphyre à la lettre, tandis qu'il choisit d'examiner certains points, sur lesquels il donne des explications plus précises tout en ramassant les réponses que Porphyre déployait avec verbosité en répondant aux objections, comme s'il avait développé des leçons magistrales; partout d'autre part, presque à chaque chapitre, il ajoute une exégèse qui s'élève au point de vue de l'intellect[17] et en plus de tout cela il enrichit son commentaire d'un autre élément fort utile:/le pythagoricien Archytas[18], avant

---

à «daimonios»: la deuxième classe des âmes raisonnables se subdivise en anges, démons et héros. On peut penser, dans ce contexte, à la doctrine néoplatonicienne des quatre degrés de vertu, élaborée par Porphyre à partir de Plotin: l'homme qui possède les vertus cathartiques y est appelé «daimonios» et celui qui possède les vertus théorétiques «divin», c'est-à-dire que dans le premier cas la disposition de l'âme raisonnable humaine atteint le niveau des âmes démoniques et que dans le deuxième elle atteint le niveau des âmes divines. Cf. à ce propos I. Hadot, *Le problème du néoplatonisme alexandrin*, Paris 1978, p. 150-158 et p. 95 note 68. Mais il faut peut-être sous-entendre encore un deuxième sens dans ces épithètes. Atticus, un platonicien du IIe siècle de notre ère, dans son traité *Contre ceux qui se flattent d'interpréter Platon par Aristote*, parle par exemple de Platon comme de quelqu'un qui a été «envoyé par les dieux pour révéler dans son intégrité la philosophie que le monde lui doit» (= frgm. 1 Des Places) et Jamblique fait de Pythagore celui qui a été envoyé par les dieux aux hommes. Comme l'a très bien expliqué D. O'Meara (*Pythagoras revived*, Oxford 1989, p. 88), l'âme de Pythagore est pour Jamblique une des âmes qui, dans le *Phèdre* de Platon, accompagnent les dieux et contemplent les Formes immatérielles, l'être véritable. L'âme de Pythagore ne déchoit pas de cette vision, mais elle est envoyée ici-bas pour faire retrouver le savoir aux âmes, tombées dans l'oubli, qui l'ont perdu et ainsi les sauver. De toute manière, les grands philosophes sont également pour Simplicius des âmes qui ont vu la vérité et qui s'en sont souvenues encore ici-bas, qui ne sont pas tombées dans l'oubli: cela devient clair par ce qu'il dit p. 12,26-28. Cf. le commentaire dans le Fasc. II.

[17] K. Praechter, dans son article *Richtungen und Schulen im Neuplatonismus* (dans *Genethliakon für Carl Robert*, 1910, p. 105-156), a attribué à Jamblique le rôle d'un novateur dans le domaine de l'exégèse de Platon. Jamblique était d'avis que tout ce que Platon avait écrit devait être interprété sur trois niveaux philosophiques: le niveau de l'éthique, le niveau de la physique et le niveau de la métaphysique. Aucun des développements de Platon n'était valable que sur un seul plan, mais, comme la même vérité peut être exprimée d'une manière ou éthique ou physique ou métaphysique, et comme l'éthique, la physique et la métaphysique expriment chacune à sa manière la même vérité, l'Un, la même chose est valable pour Platon, car Platon ne dit partout que la vérité. L'exégète de Platon a donc la tâche de retrouver dans les textes de Platon ces trois niveaux. Jamblique prête donc à Platon l'intention d'avoir voulu exprimer, par des allusions situées à un seul des trois niveaux, toujours la pleine vérité que l'exégète doit s'efforcer de retrouver en cherchant ce que Platon a voulu dire concernant les deux autres niveaux. A en juger par le texte de Simplicius, Jamblique a dû utiliser une méthode d'interprétation un peu semblable en commentant les *Catégories* d'Aristote. Car «l'exégèse qui s'élève au point de vue de l'intellect» n'est autre chose qu'une interprétation qui se situe au niveau de ce que nous appellons aujourd'hui la métaphysique et que les Anciens appelaient la théologie.

[18] Comme je l'ai déjà dit (note 16), il ne s'agit pas du pythagoricien Archytas de Tarente vivant au IVe siècle avant notre ère, et l'œuvre intitulée *Sur le Tout* dont parle Simplicius, n'est pas de sa main. Le traité *Sur le Tout* est un pseudépigraphe qui, d'après P. Moraux (*Der Aristotelismus bei den Griechen*, t.II, p. 608) avait été écrit probablement au Ier ou au IIe siècle de notre ère. Cet ouvrage contient en effet des prises de position qui

même Aristote, avait divisé en dix les genres premiers dans son livre intitulé *Sur le Tout*; il avait clairement mis en lumière leurs traits caractéristiques au moyen d'exemples, et il avait indiqué l'ordre qu'ils ont les uns par rapport aux autres, les différences spécifiques de chacun et leurs attributs communs et particuliers./Jamblique inséra les textes d'Archytas aux endroits qui convenaient et, comme ils étaient empreints d'une grande concentration intellective, il en donna l'explication; il démontra aussi l'accord d'Aristote avec eux. Que s'il y avait çà et là quelques discordances — mais elles sont peu nombreuses —, il les offrit aux regards des amoureux du savoir[19], non sans examiner la cause de la discordance: ce qui était fort légitime, puisque Aristote, manifestement,/voulait suivre en tout les traces d'Archytas[20]. Quant à Dexippe, le disciple de

---

ne s'expliquent que sur l'arrière-plan d'une riche discussion déjà existante au sujet des *Catégories* d'Aristote. *Sur le Tout* (Περὶ τοῦ παντός) n'est pas le vrai titre de ce traité, mais représente l'*incipit* du livre: Περὶ τοῦ παντὸς λόγου πειράσομαι γράφειν, tandis que son vrai titre est le suivant: Περὶ τοῦ καθόλου λόγου ἤτοι δέκα κατηγοριῶν. Pour l'interprétation et l'analyse de ce texte, je renvoie à TH. A. SZLEZÁK, *Pseudo-Archytas über die Kategorien* (*Peripatoi* t.IV), Berlin-New York 1972 et à P. MORAUX, *Der Aristotelismus bei den Griechen*, t.II, p. 608-623. Jamblique et, sur ses traces, les néoplatoniciens d'Athènes et d'Alexandrie, croyaient fermement en l'authenticité de ce traité malgré les doutes que Thémistius (cf. note 4) avait émis à son sujet. Boèce (*In Cat.*, I, col. 162 A) rapporte en effet que Thémistius contestait l'authenticité de ce traité et pensait que son auteur ne fut pas un pythagoricien, mais un péripatéticien qui voulait donner à sa nouvelle production l'autorité d'un nom ancien. Simplicius vise peut-être Thémistius quand il dit (*In Cat.*, p. 350,13 ss.) que quelques-uns soutenaient que la définition du temps que donne Archytas était une combinaison d'une définition aristotélicienne et d'une définition stoïcienne.

[19] Pour Platon 'être amoureux du savoir' et 'être amoureux de la sagesse' sont synonymes: Cf. PLATON, *Rep.*, II, 376 b 8 (cf. b 5 et III, 411 d 1): τό γε φιλομαθὲς καὶ φιλόσοφον ταὐτόν.

[20] Comme Jamblique croit que l'œuvre du Pseudo-Archytas est une œuvre authentique d'Archytas de Tarente (cf. notes 16 et 18), antérieure aux *Catégories* d'Aristote, et leur source, il considère comme légitime d'interpréter les *Catégories* d'Aristote à l'aide du Pseudo-Archytas. Celui-ci devient ainsi le guide, comme dit Simplicius, de l'interprétation jamblichéenne des *Catégories* (*In Cat.*, p. 350,11-12). Il se croit d'autant plus en droit de procéder ainsi qu'il est persuadé que Pythagore avait été envoyé aux hommes pour leur salut, pour leur révéler la philosophie, que Platon n'était que l'élève de Pythagore, et que la philosophie de Platon était pour cette raison même déjà quasiment une philosophie de seconde main. Cf. à ce propos D. O'MEARA, *Pythagoras revived*, Oxford 1989, p. 102 s. Dans cette perspective la philosophie d'Aristote, élève de Platon, ne peut être qu'une philosophie de troisième main. La littérature pythagoricienne ou supposée telle prime donc sur celle des platoniciens et celle des péripatéticiens, mais les deux dernières sont indispensables pour pouvoir reconstruire telles parties de la philosophie de Pythagore sur lesquelles on ne trouve pas d'écrits pythagoriciens. Comme Aristote a voulu, d'après Jamblique et Simplicius, «suivre en tout les traces d'Archytas», l'accord entre les deux est en principe garanti, mais s'il y a désaccord, ce qui est rare, la faute ne peut être que du côté d'Aristote qui s'est, dans ces cas, détourné de la doctrine pythagoricienne par manque de compréhension (cf. SIMPLICIUS, *In Cat.*, p. 351,4-8, où il cite Jamblique). Syrianus (cf. note 24), en commentant la *Métaphysique* d'Aristote, adopte le même point de vue. Il déclare par exemple à propos de l'attaque qu'Aristote avait menée contre la doctrine pythagoricienne des nombres (*In Metaph.*, p. 192,3-29) que l'on n'a pas besoin, alors qu'existent des écrits pythagoriciens authentiques (parmi ceux-ci il compte par exemple

Jamblique[21], il a, lui aussi, expliqué, mais brièvement, le livre d'Aristote: son but principal est de résoudre les apories de Plotin, qu'il expose sous forme dialoguée; mais il n'a presque rien ajouté aux commentaires de Porphyre et de Jamblique.

Le projet de Simplicius

/Maintenant, alors que les plus célèbres des philosophes ont mis tant d'ardeur à étudier le livre des *Catégories*, je risque de paraître d'emblée
3 tout à fait ridicule/d'oser moi aussi écrire quelque chose, si je ne pouvais montrer que la cause de mon audace est tout à fait raisonnable. Car, quant à moi, j'ai lu les commentaires de certains des philosophes que j'ai mentionnés; et j'ai pris modèle sur le commentaire de Jamblique, avec tout le soin dont j'étais capable, en le suivant pas à pas et en utilisant fréquemment le texte même de ce philosophe. Mon but,/en effectuant cette copie, était d'une part d'acquérir autant que possible, par le fait même d'écrire, une intelligence plus exacte de ce que disait Jamblique[22], et d'autre part de ramener à plus de clarté et de mesure la sublimité de pensée[23] de cet homme, qui est inaccessible à la plupart des gens. En troisième lieu c'était aussi de concentrer d'une certaine manière sous une forme plus courte la masse abondante de ces commentaires de tous genres, sans faire toutefois comme le très grand philosophe Syrianus[24], qui

le *Hieros Logos* que nous regardons aujourd'hui comme apocryphe), d'aggraver la calomnie dirigée contre les hommes divins (ce sont les pythagoriciens) sur la base d'écrits qui ne font que se vêtir de la philosophie de ceux-ci (c'est en l'occurrence la *Métaphysique* d'Aristote). Et il ajoute qu'Aristote, là où il ne polémique pas (φιλονεικεῖν), par exemple dans l'introduction du traité *De caelo*, suit bien la doctrine pythagoricienne concernant les nombres.

[21] Néoplatonicien du IVe siècle de notre ère, élève de Jamblique, auteur d'un commentaire sur les *Catégories* par questions et réponses qui, en suivant Porphyre et Jamblique, a pour but de réfuter les objections de Plotin (*Enn.*, VI,1-3) contre le traité aristotélicien des *Catégories*. Son commentaire est édité dans les *Commentaria in Aristotelem Graeca* (C.A.G.) t.IV, 2, Berlin 1888.

[22] Cf. Simplicius, *In Ench. Epict.*, p. 2,26 ss. Dübner: «Car celui qui écrit le commentaire s'accordera intérieurement de plus en plus avec ces sentences et en même temps il deviendra de plus en plus conscient de leur vérité et, parmi ceux qui sont désireux de s'instruire, s'il en est qui sont encore inaccoutumés à ce genre d'étude, l'interprétation de ces sentences leur servira peut-être d'initiation.» La composition d'un commentaire est donc pour Simplicius une sorte d'exercice de méditation par écrit, genre d'exercice spirituel que nous voyons déjà en honneur dans l'école d'Épicure. D'autres exemples de ces exercices spirituels par écrit sont la *Consolation* que Cicéron avait écrite pour son propre usage après la mort de sa fille et les *Méditations εἰς ἑαυτόν* de Marc Aurèle. Pour Marc Aurèle, cf. P. Hadot, *Une clé des Pensées de Marc Aurèle*: *Les trois topoi philosophiques selon Épictète*, dans *Exercices spirituels et philosophie antique*, 2e éd. Paris 1987, p. 135-153.

* [23] τὸ ὑψηλονοῦν τοῦ ἀνδρός: cf. Platon, *Phèdre*, 270a: τὸ γὰρ ὑψηλονοῦν τοῦτο καὶ πάντῃ τελεσιουργόν.

[24] Néoplatonicien vivant dans la première moitié du Ve siècle de notre ère, né à Alexandrie, élève à Athènes de Plutarque d'Athènes et maître de Proclus. De ses com-

réduit au minimum,/mais en ne laissant de côté, dans la mesure du possible, rien de ce qui est nécessaire. Si j'ai été capable d'ajouter moi aussi quelque chose, grâce en soit rendue également aux dieux et, après eux, à ces hommes qui m'ont conduit par la main[25] pour me permettre d'ajouter telle aporie non négligeable, telle explication des propos d'Aristote qui en vaille la peine. Je conseille cependant aux lecteurs de ne jamais négliger non plus, en particulier, les commentaires de Porphyre et de Jamblique,/et de ne pas s'en tenir à mes explications résumées, mais, le cas échéant, d'utiliser celles-ci comme une introduction et un exercice[26] en vue d'une compréhension plus exacte de ce qui a été dit par ces grands hommes.

II. L'introduction générale à la philosophie d'Aristote

Les dix questions à traiter[27]

Puisque le premier des livres d'Aristote que nous lisons est le livre des *Catégories*, et que l'une des sectes philosophiques est celle d'Aristote, que l'on appelle péripatétique,/il faut dire tout d'abord de combien de manières et selon quels principes les sectes philosophiques ont reçu leurs dénominations; en second lieu, quel est le classement des écrits d'Aristote, afin de faire apparaître à quel endroit du chœur nous devons placer le livre qui nous occupe; en troisième lieu, de quel point il faut partir pour aborder les écrits d'Aristote; en quatrième lieu, quelle est la fin de la philosophie d'Aristote; en cinquième lieu, quels sont les moyens/qui nous conduisent à cette fin; en sixième lieu, quel est le genre des écrits d'Aristote; en septième lieu, pourquoi le Philosophe a cultivé l'obscurité; en huitième lieu, quelles sont les qualités requises de l'exégète de tels dis-

---

mentaires philosophiques ne nous est parvenu que le commentaire sur la *Métaphysique* d'Aristote (*Commentaria in Aristotelem Graeca* VI, 1, Berlin 1902), mais dans un état incomplet. Nous possédons de lui encore un commentaire au 1er Livre du Περὶ ἰδεῶν du rhéteur Hermogène (éd. H. Rabe, *Syrianus, In Hermogenem I*, Leipzig 1892). Cf. R. L. Cardullo, *Syrianus' Lost Commentaries on Aristotle*, dans *Bulletin of the Institute of Classical Studies of the University of London*, t.XXXIII, 1986, p. 1-13.

[25] Χειραγωγεῖν, conduire par la main, *manum dare, manum porrigere*, donner la main, sont des termes techniques de la direction spirituelle antique. Tous les philosophes antiques étaient persuadés que l'homme en général ne pouvait trouver tout seul le chemin de la vertu, qu'il avait besoin de quelqu'un, d'un philosophe, d'un directeur spirituel, qui lui offrît sa main pour le conduire.

[26] Comme dans le cas du commentaire sur le *Manuel* d'Épictète (cf. la citation note 22), le commentaire sur les *Catégories* remplira, dans l'esprit de Simplicius, un double but: il servira d'abord à Simplicius lui-même comme exercice spirituel écrit et ensuite il servira de guide pour des exercices spirituels aux différents lecteurs.

[27] Cf. le chapitre «Les introductions aux commentaires exégétiques chez les auteurs néoplatoniciens et les auteurs chrétiens» plus loin p. 21-47.

cours; en neuvième lieu, quelles sont les qualités requises de celui qui est admis comme auditeur; en dixième lieu, combien, pour chaque traité d'Aristote, il y a de points capitaux à examiner préalablement, quels sont-ils et quelle est leur raison d'être.

Première question: principes de dénomination des sectes philosophiques[28]

/Les sectes philosophiques reçoivent leur nom de sept manières. Ou bien d'après le nom du fondateur de la secte, comme pour les pythagoriciens
4 et les platoniciens; ou bien d'après la/patrie de ce fondateur, comme on nomme cyrénaïques ceux qui se réclament d'Aristippe, mégariques ceux qui se réclament d'Euclide, et éléates ceux qui se réclament de Xénophane et de Parménide; ou bien d'après le lieu dans lequel ils se tenaient habituellement pour philosopher: ainsi les académiciens et les stoïciens; ou bien d'après une activité accidentelle: ainsi les péripatéticiens; ou bien d'après leur choix philosophique:/comme on appelle éphectiques (ceux qui suspendent leur jugement) les disciples de Pyrrhon; enfin soit d'après le but qu'ils proposent à leur philosophie, comme on appelle hédonistes les épicuriens; soit d'après leur genre de vie, comme les cyniques: car autre chose est le but que l'on vise, autre chose le genre de vie pratiqué; ce n'est pas en effet par le plaisir que les épicuriens se lançaient à la chasse du plaisir, mais surtout par les efforts pénibles et la maîtrise de soi.

Deuxième question: le classement des écrits d'Aristote[29]

/Parmi les écrits d'Aristote, les uns sont particuliers, comme les *Lettres*, qui sont adressées à un seul destinataire et qui portent sur un sujet particulier, les autres sont généraux, d'autres encore sont intermédiaires: ainsi les recherches sur les animaux et les plantes, qui ne concernent pas totalement des choses particulières, car elles portent sur des espèces d'animaux. Mais laissons à présent sans les subdiviser les écrits particuliers et les écrits intermédiaires. Parmi les écrits généraux il y a d'abord les hypomnématiques,/c'est-à-dire tous ceux que le philosophe a rassemblés pour se souvenir personnellement de certaines choses et pour pouvoir faire une plus ample vérification. Parmi eux les uns sont homogènes: ce sont ceux qui servent à se remémorer un seul sujet; les autres sont variés: ceux qui portent sur plusieurs sujets. Mais il semble que les écrits hypomnématiques ne sont pas à prendre totalement en considération: c'est pourquoi on ne peut même pas en tirer de confirmation concernant

---

[28] Cf. le commentaire sur la première question p. 48-62.
[29] Cf. le commentaire sur la deuxième question p. 63-93.

les dogmes du Philosophe. Alexandre d'Aphrodise quant à lui affirme que les écrits hypomnématiques ne sont que des agrégats[30]/et ne se rapportent pas à un but unique: c'est pourquoi, selon lui, les autres ouvrages généraux sont appelés syntagmatiques par opposition à ceux-là.

Parmi les ouvrages syntagmatiques, les uns ont une forme dialoguée, tandis que dans les autres l'auteur parle en son nom propre, et dans cette dernière catégorie les uns sont théorétiques, les autres pratiques, les autres sont instrumentaux. Parmi les ouvrages théorétiques, les uns sont théologiques, comme la *Métaphysique*, les autres concernent la science de la Nature, comme les *Leçons sur la Physique*/et les traités qui les suivent, d'autres enfin sont mathématiques, comme les livres de géométrie et de mécanique écrits par Aristote. Parmi les traités pratiques, les uns sont éthiques, comme ceux qui sont adressés à Nicomaque et à Eudème, et ceux qui sont intitulés *Grandes Éthiques*, les autres sont économiques, d'autres encore politiques: ainsi, les livres qui ont été intitulés *Économique* et *Politique*. Parmi les traités instrumentaux, les uns portent sur la méthode de démonstration elle-même, les autres sur/ce qui la précède, comme les *Premiers Analytiques*, le traité *De l'interprétation* et les *Catégories*, les autres enfin sur ce qui revêt l'apparence de la démonstration, comme les *Topiques*,/les *Réfutations sophistiques* et la *Rhétorique*. Voici une division assez complète des traités d'Aristote.

Troisième question: par où commencer la lecture de l'œuvre d'Aristote?[31]

Il nous faut parler du troisième point: par où doit-on commencer la lecture des traités d'Aristote? L'examen de cette question suit en effet logiquement celui de la division de ses œuvres.

/Certains, il est vrai, prétendent qu'il faut commencer par les traités instrumentaux, car ils font naître en nous la faculté de discerner le bien et le mal dans les actions, le vrai et le faux dans les connaissances, et c'est pourquoi les ouvrages pratiques et ceux qui ont trait à la connaissance doivent être précédés de ceux qui nous procurent ce pouvoir de discernement. Si dans les autres arts aussi la connaissance des instruments vient manifestement en premier,/comme dans l'art du charpentier ou celui du forgeron, et même en médecine, à plus forte raison il en sera ainsi pour la philosophie, qui promet d'enseigner tout avec une démonstration, et qui remet à la seule démonstration aussi bien notre vie que nos connaissances. Comment donc, si nous lisons, sans l'aide de la démonstration,

---

[30] Nous supprimons le premier καὶ de la ligne 19 de la page 4. Cf. l'apparat critique de Kalbfleisch.

[31] Cf. le commentaire sur la troisième question p. 94-96.

les traités pratiques ou théorétiques, ne nous arrivera-t-il pas,/comme aux visiteurs de Circé démunis de l'herbe magique d'Hermès, d'être charmés par les propos persuasifs de tout un chacun?

Certains prescrivent de commencer par les écrits éthiques: les instruments <de la pensée>, disent-ils, appartiennent à l'ordre des choses indifférentes, et on peut les utiliser bien ou mal; c'est ce qu'on peut constater chez la plupart des rhéteurs et des sophistes. Selon ces interprètes, ceux qui vont utiliser les instruments de la pensée ont besoin préalablement d'une vie disposée de manière mesurée./La connaissance de la maçonnerie ou du pilotage ne ressemble pas, en effet, à celle de la philosophie, car cette dernière a trait au genre de vie. Il faut donc que notre premier apprentissage commence par l'éthique, mais étant bien entendu que nous apprendrons cette éthique non de manière apodictique mais conformément à l'opinion droite, selon les notions naturelles que nous possédons sur les êtres. Si les *Éthiques* d'Aristote n'étaient que des catéchèses parénétiques sans démonstration, comme celles que l'on formulait en grand nombre chez/les pythagoriciens, il serait correct de commencer par celles-ci pour discipliner préalablement les mœurs par leur moyen. Mais puisque Aristote a exposé les *Éthiques* avec les divisions et les démonstrations les plus scientifiques, comment, si nous les abordons sans connaître les méthodes de démonstration, pourrons-nous faire quelque progrès?

Ne faut-il donc pas dire qu'en tout cas on a besoin d'abord d'une instruction éthique préalable, mais qui sera enseignée, non pas par les
6 *Éthiques* d'Aristote,/mais d'une part, grâce à une accoutumance qui ne se fonde pas sur des écrits, et d'autre part, à l'aide d'exhortations sans technicité destinées à redresser notre caractère grâce à un enseignement oral ou écrit? C'est alors seulement qu'il faut aborder la méthode logique et démonstrative, et après cela nous pourrons comprendre de manière scientifique aussi bien les raisonnements scientifiques qui se rapportent à l'éthique que ceux qui constituent la théorie des êtres.

Quatrième question: la fin de la philosophie d'Aristote[32]

La quatrième question préalable visait à découvrir la fin de la philosophie aristotélicienne: car sa fin nous permettra aussi d'en voir toute la noblesse. La fin de la philosophie de cet homme est, en ce qui concerne l'attitude éthique, d'atteindre la perfection par la pratique des vertus, et, en ce qui concerne la connaissance, de remonter vers le principe unique de toutes choses./Aristote en effet a connu ce principe scientifiquement,

[32] Cf. le commentaire sur la quatrième question p. 97-103.

il l'a vénéré et il a proclamé d'une voix éclatante: «il n'est pas bon que plusieurs gouvernent». La finalité commune à ces deux fins est le bonheur le plus parfait qui puisse échoir à l'homme. Pour désigner ce bonheur, Aristote n'est demeuré en reste d'aucune hyperbole par rapport à aucun des plus éminents philosophes: celui qui est remonté jusqu'à ce bonheur, il n'estime même plus devoir l'appeler homme, mais dieu. Telle est la manière grandiose dont il s'exprime à la fin de/l'*Éthique à Nicomaque.*

Cinquième question: les moyens qui mènent à cette fin[33]

Ce qui mène à cette fin, ce sont tous les écrits du Philosophe: les uns mettent au point la méthode démonstrative, les autres policent les mœurs par la pratique des vertus, les autres enfin, par l'étude des objets de la nature, élèvent la connaissance jusqu'à ce qui dépasse la nature.

Sixième question: le type d'expression dans les écrits d'Aristote[34]

Quant au type d'expression pratiqué par Aristote, qu'il s'agisse de sa pensée ou de/son style, il est très ramassé, intellectuel et vigoureux. Ou bien en effet il apporte aussitôt la résolution d'une aporie, ou bien il conjoint plusieurs apories et les résout toutes par une solution unique, qui est aussi une solution concise: mais jamais il ne consent à s'écarter de l'évidence. Comme l'évidence qui conduit à une preuve est double, — l'une vient de l'intellect, l'autre de la sensation —, Aristote, puisqu'il parle à des êtres qui vivent avec la sensation, préfère l'évidence fondée sur la sensation: c'est pourquoi/ses démonstrations sont empreintes d'un caractère de nécessité, si bien que celui-là même qui, à cause de quelques préjugés malheureux, ne se laisse pas persuader, est pourtant soumis à cette nécessité, et muselé.

En toute occasion, Aristote refuse de s'écarter de la nature, mais au contraire il envisage même ce qui dépasse la nature dans sa relation avec la nature, tout comme le divin Platon, à rebours, conformément à l'habitude pythagoricienne, examine même les choses naturelles en tant qu'elles participent à celles/qui dépassent la nature. Assurément, Aristote n'a eu recours ni aux mythes ni aux énigmes symboliques, comme certains de ses prédécesseurs, mais à tout autre voile il a préféré l'obscurité.

---

[33] Cf. le commentaire sur la cinquième question p. 104-107.
[34] Cf. le commentaire sur la sixième question p. 108-112.

Septième question: les raisons de l'obscurité d'Aristote[35]

7 /Notre discours devait aussi rechercher la cause de cette obscurité, conformément à la septième question préalable, et de lui-même il l'a correctement trouvée. Les Anciens croyaient en effet qu'ils ne devaient pas livrer aux cordonniers leur sagesse[36], de telle sorte que ceux-ci puissent la comprendre superficiellement, à la faveur d'une clarté d'expression accessible pour tous,/et ils l'ont cachée les uns par des mythes, les autres par des symboles, comme dans les temples ce qui est le plus secret est caché par des voiles. Mais Aristote a préféré l'obscurité, peut-être parce qu'il refusait l'indétermination du sens caché des mythes et des symboles (il est facile en effet aux uns ou aux autres de les entendre en des sens différents), et peut-être aussi parce qu'il jugeait qu'une telle obscurité entraîne mieux à la perspicacité. Il a en tout cas réalisé/son intention, en refusant même de séduire l'âme des paresseux au moyen de mythes, et en se débarrassant d'eux d'une manière telle qu'il s'est acquis la réputation d'être le plus obscur de tous les philosophes. Ce n'est pas, en effet, à cause d'une faiblesse dans le raisonnement que l'obscurité est attachée à ses écrits. Cela, même ceux qui ne peuvent suivre un raisonnement que médiocrement, le savent bien: l'expression d'Aristote manifeste une grande puissance dans les mots, au point d'exprimer/souvent en peu de syllabes ce qu'un autre n'aurait pu exposer en de nombreuses périodes. Cela apparaît à partir des exposés très clairs qu'il a donnés lorsqu'il l'a voulu, comme dans les *Météorologiques*, les *Topiques*, et celles de ses *Constitutions* qui sont authentiques: les sujets étudiés étant plus courants, il s'est exprimé intentionnellement avec plus de clarté. Qu'Aristote puisse parler clairement, cela est surtout manifeste dans le style de ses *Lettres*, qui reproduit avec vraisemblance le ton/de la conversation familière, ainsi qu'il convient à des lettres, et il n'y en a même aucun parmi les auteurs reconnus qui égale Aristote pour le style épistolaire[37].

Huitième question: les qualités requises du bon exégète[38]

Le digne exégète des traités d'Aristote ne doit pas être totalement en reste par rapport à la grandeur intellectuelle de ce philosophe. Il doit aussi/être familier avec les écrits du Philosophe en tous leurs passages, et avoir une bonne connaissance des habitudes de langage aristotéliciennes. Il doit

---

[35] Cf. le commentaire sur la septième question p. 113-122.

[36] Cf. Platon, *Théétète* 180 c-d.

[37] ἐπιστολικὸς χαρακτήρ: cf. p. ex. Quintilien, IX, 4, 19-20 où il oppose à l'*oratio vincta atque contexta* (la prose rythmée et formée de périodes, la «Kunstprosa») l'*oratio soluta* (la prose libre de la conversation et de la correspondance).

[38] Cf. le commentaire sur la huitième question p. 123-130.

aussi posséder un jugement intègre qui lui évite de comprendre paresseusement les affirmations correctes et de les faire paraître comme inacceptables; qui lui évite également, si un point a besoin d'être examiné, de s'acharner à démontrer qu'il est en tout absolument infaillible, comme si l'exégète s'était enrôlé dans la secte du Philosophe. Il faut aussi, à mon avis, qu'il ne regarde pas seulement la lettre de ce qu'Aristote dit contre Platon,/pour condamner le désaccord de ces philosophes, mais qu'il considère le sens et suive à la trace l'accord qui, sur la plupart des points, existe entre eux.

Neuvième question: *les qualités requises du bon auditeur*[39]

Quant à l'auditeur, il faut qu'il soit suffisamment bon et vertueux[40], et qu'avant toute autre tâche, il examine fréquemment les notions aristotéliciennes, seul avec lui-même et[41]/en compagnie d'étudiants aussi dési- **8**
reux d'apprendre[42] que lui. Mais il doit se garder du bavardage éristique, dans lequel tombent nombre de ceux qui fréquentent l'œuvre d'Aristote. En effet, tandis que le Philosophe s'efforce de démontrer toutes choses par les définitions irréfutables de la science[43], ceux qui se donnent des airs de grands savants prennent l'habitude de contredire même à l'évidence,/aveuglant ainsi l'œil de leur âme[44]; il suffit de leur dire le mot d'Aristote: ils ont besoin soit d'être renvoyés au sens commun, soit de recevoir un châtiment[45]. D'être renvoyés au sens commun, s'ils veu-

---

[39] Cf. le commentaire sur la neuvième question p. 131-137.

[40] Nous avons traduit σπουδαῖος par «vertueux» compte tenu du fait que ce mot a chez les néoplatoniciens une forte connotation éthique: le σπουδαῖος est par exemple celui qui possède les vertus néoplatoniciennes de premier degré, les vertus politiques ou pratiques qui sont fondées sur la métriopathie (PORPHYRE, *Sent.* 32, p. 31,5 Lamberz). Cf. également SIMPLICIUS, *In Cat.*, p. 37, 24-26: ...ἀλλ' οὐδὲ ἀπὸ τῆς σπουδῆς ὁ σπουδαῖος παρώνυμος· σπουδαῖος μὲν γὰρ ὁ τὴν ἀρετὴν ἔχων, σπουδάζομεν δὲ περί τινα καὶ οἱ τυχόντες. Cf. p. 73 note 47.

[41] Nous corrigeons αὐτόν γε en αὐτόν τε. La confusion du γ avec le τ est en effet fréquente aussi bien dans l'écriture onciale que minuscule des manuscrits.

[42] φιλομαθοί: cf. la note 19.

[43] Ce passage est un souvenir de PLATON, *Rep.*, VII, 533 c-d et *Sophiste*, 254 a.

[44] ὄμμα τῆς ψυχῆς: cette expression se trouve dans les deux textes de Platon cités à la note 43 et est très fréquemment employée par les néoplatoniciens.

[45] Cf. ARISTOTE, *Top.*, I, 105 a 3-7, cité dans la traduction de J. BRUNSCHWIG, *Aristote, Topiques*, t.I, Paris 1967 (*Les Belles Lettres*), p. 18: «Il ne faut pas examiner n'importe quel problème ni n'importe quelle thèse, mais seulement ceux qui pourraient être un sujet d'embarras pour un interlocuteur qui mérite qu'on lui donne une réponse raisonnée, et non pas seulement qu'on le rabroue, ou qu'on le renvoie à ses sens (τις τῶν λόγου δεομένων καὶ μὴ κολάσεως ἢ αἰσθήσεως); de fait, ceux qui demandent s'il faut ou non honorer les dieux et aimer ses parents ne méritent que d'être rabroués, et ceux qui demandent si la neige est blanche ou non ne méritent que d'être renvoyés à leurs sens.» Dans ce texte d'Aristote, dirigé, comme dit J. Brunschwig (p. XXVII, note 3), contre le scepticisme

lent disputer sans faire attention au problème traité; de recevoir un châtiment si, tout en faisant attention, ils veulent se faire remarquer par la puissance des discours.

Dixième question: les six points qui doivent être expliqués avant d'aborder chaque traité d'Aristote[46]

Il nous reste à examiner la dixième question préalable: combien de points principaux faut-il/expliquer avant d'aborder les traités d'Aristote, et quels ils sont. Ce sont: le but, l'utilité, la raison d'être du titre, la place du traité dans l'ordre de lecture, son authenticité, la division en chapitres. Il n'est peut-être pas déplacé de rechercher aussi sous quelle partie de sa philosophie se range le traité. Le but, en effet, lorsqu'il est bien compris, détermine notre pensée et la met dans le droit chemin, pour que/nous ne nous portions pas en vain à droite et à gauche, mais que nous rapportions tous les éléments du texte à ce but. Quant à l'utilité, une fois mise à jour, elle nous rend plus concentrés et plus zélés. La raison d'être du titre, lorsqu'il se trouve qu'elle est claire, ne cause pas de difficultés, et lorsqu'on la rend claire au préalable, elle confirme le but. L'authenticité, qu'il faudrait, à mon avis, examiner avant tous les autres points, est aussi un préalable nécessaire:/nous sommes en effet quelque peu impressionnés aussi par la renommée des personnes, et il n'y a là rien d'étrange, parce que nous ne sommes pas complètement préparés à discerner le vrai, mais qu'en certaines circonstances nous nous contentons de suivre des autorités. On a en effet écrit beaucoup de faux, surtout à l'époque où de nombreux rois, pleins de zèle pour leurs bibliothèques, achetèrent à prix d'or des livres venant de l'étranger[47]./La division des livres en chapitres, qui les découpe en quelque sorte selon leurs articulations, imite l'étude anatomique que pratiquent les médecins: de même en effet que celle-ci découvre par la dissection l'utilité de chacune des parties relativement au tout et procure une connaissance plus précise du composé en mettant à nu les éléments simples, de même aussi celle-là, par la division qu'elle réalise, fait mieux voir le tout/et expose l'utilité de chaque partie eu égard au but général. En outre, en montrant sous quelle

---

et le cynisme, le mot αἴσθησις désigne sans aucun doute la sensation, la perception, tandis que, dans l'usage que Simplicius et, dans le développement parallèle (*In Cat.*, p. 122,22-24), David (Élias) en font, la tournure aristotélicienne «ils ne méritent que d'être renvoyés à leur sens» a visiblement subi un glissement vers «ils ne méritent que d'être renvoyés à leur sens commun».

[46] Cf. le commentaire sur la dixième question p. 138-160.

[47] Cf. GALIEN, *De nat.hom.*, XV, 105 et 109 Kühn (*C.M.G.* V,9,1,55 et 57 Mewaldt). Cf. à propos de ces deux textes de Galien C. W. MÜLLER, *Die Kurzdialoge der Appendix Platonica*, München 1975, p. 12-15, et notre commentaire p. 153 s.

partie de la philosophie se range le traité, on précise la coordination de cette partie avec le tout.

Il faut bien savoir qu'on n'a pas toujours besoin d'expliquer tous ces points. Souvent en effet/l'utilité apparaît en même temps que le but, et 9
le titre est clair pour tout le monde (par exemple, le titre *De l'âme*). Quant à l'authenticité, elle ne demande pas dans tous les cas à être établie: elle ne doit l'être que dans les cas où il y a, de manière générale, motif à la contester.

COMMENTAIRE
par I. Hadot

CHAPITRE I

LES INTRODUCTIONS AUX COMMENTAIRES EXÉGÉTIQUES CHEZ LES AUTEURS NÉOPLATONICIENS ET LES AUTEURS CHRÉTIENS *

L'introduction par laquelle débute le commentaire de Simplicius sur les *Catégories* d'Aristote consiste en gros en deux parties: une partie assez originale et une partie conventionnelle. La première, relativement courte (pp. 1,3-3,17) contient un bref survol historique sur les différents commentateurs des *Catégories*, suivi de l'indication des sources et de la méthode que l'auteur se propose de mettre en œuvre dans son propre commentaire. La deuxième partie (p.3,18-fin) développe, l'un après l'autre, deux schémas qui ont été traditionnellement traités dans les introductions aux *Catégories*: le premier schéma, celui en dix chapitres, est développé aux pages 3,18-9,3, l'autre en six points s'étend de la page 9,4 jusqu'à la fin de l'introduction. On retrouve ces deux schémas dans chacun des quatre autres commentaires néoplatoniciens sur les *Catégories* qui nous ont été conservés. Il s'agit du commentaire d'Ammonius, élève de Proclus et maître de Simplicius [1] à Alexandrie, des commentaires de Philopon et d'Olympiodore [2] qui sont également alexandrins et contemporains de Simplicius, et enfin de celui de David (Élias)[3], qui est peut-être

---

* Les explications qui suivent sur le premier schéma introductif des commentaires néoplatoniciens aux *Catégories* reflètent le contenu de mes conférences libres données à la Ve Section de l'École Pratique des Hautes Études à Paris pendant l'année 1983/84. Une version écourtée du premier chapitre de ce commentaire a été publiée dans *Les règles de l'interprétation* édité par M. Tardieu, Paris 1987, p. 99-122.

[1] Sur la vie de Simplicius, cf. I. HADOT, *La vie et l'œuvre de Simplicius d'après des sources grecques et arabes*, dans *Simplicius — Sa vie, son œuvre, sa survie* (*Actes du colloque international de Paris* (*28 sept.-1er oct. 1985*), éd. I. Hadot, *Peripatoi* XV, Berlin-New York 1987, p. 3-39.

[2] Sur Philopon et Olympiodore, cf. les articles respectifs de la *Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft: Ioannes Philoponos*, GUDEMAN, t. IX, 2, 1916, coll. 1764-1793; *Olympiodoros*, R. BEUTLER, t. 18, 1, 1939, coll. 207-227.

PHILOPON, *In Cat.*, éd. A. Busse, *C.A.G.*, t. XIII, 1. OLYMPIODORE, *In Cat.*, éd. A. Busse, *C.A.G.*, t. XII, 1.

[3] Quant à David, A. Busse (*Elias in Porphyr. Isag., C.A.G.*, t. XVIII, 1, Berlin 1900, p. VII ss.), suivi par Y. Manandean (*L'École hellénisante* ..., Vienne 1928, en arménien, p. 25 et 39), a prétendu montrer que, malgré la tradition manuscrite unanime, l'auteur du commentaire sur les *Catégories* ne pouvait être David, mais devait être le philosophe Élias. Mais, comme le montrent les recherches de J. P. Mahé sur *David l'Invincible dans la tradition arménienne*, données en appendice, les raisons de Busse sont insuffisantes. Je restitue donc le nom d'auteur que fournissent les manuscrits, mais, pour rappeler que le commentaire en question est édité dans les *C.A.G.*, t. XVIII, 1 sous le nom d'Élias, je rajoute le nom d'Élias entre parenthèses: David (Élias). Cf. plus haut la note 2 de la préface.

un peu plus jeune que ces derniers. Et nous possédons en langue arabe des introductions, par exemple d'Al-Farabi et d'Al-Kindi, à la philosophie d'Aristote, dont les contenus, selon les arabisants, reflètent encore assez fidèlement la double structure des deux schémas, en dix et en six chapitres, des commentateurs néoplatoniciens grecs[4]. En expliquant le texte de Simplicius, nous procéderons toujours à une étude comparative des quatre autres commentaires grecs sur les *Catégories*, mais nous pourrons laisser de côté pour le moment le commentaire de Dexippe comme celui de Porphyre, car tous deux ne contiennent pas encore le premier schéma introductif en dix points.

Des cinq commentaires néoplatoniciens que nous devons prendre en compte, celui de Simplicius est le seul qui ait été *écrit* par son auteur en vue d'une publication. Tous les autres commentaires en effet correspondent à une série de cours donnée par le professeur devant un auditoire d'élèves et pris en note par ses élèves. Ce sont des rédactions ἀπὸ φωνῆς[5], c'est-à-dire des notes prises d'après l'enseignement oral. La marque extérieure de ce genre de commentaires oraux peut être leur division en πράξεις, c'est-à-dire en leçons, divisions qui ou bien sont conservées comme telles dans le texte, ou bien, si elles ne figurent plus comme sous-titres dans le texte, sont assez facilement décelables à l'aide de quelques formules finales stéréotypées[6]. Nous ne possédons donc pas de version rédigée et authentique des cours d'Ammonius, d'Olympiodore et de David (Élias), mais seulement des notes de cours d'élèves anonymes. L'unique cas où l'élève qui a édité le cours de son maître nous soit connu est celui de Philopon: le commentaire sur les *Catégories* qui est édité sous son nom dans le *Corpus* des commentateurs grecs d'Aristote est en réalité, d'après la *communis opinio*, celui de son maître Ammonius. Toutefois cette rédaction, probablement parce qu'elle avait été destinée à la publication,

---

[4] AL-FARABI, *Über das, was dem Studium der Philosophie [des Aristoteles] vorausgehen muss*, cf. M. STEINSCHNEIDER, *Al-Farabi (Alpharabicus), des arabischen Philosophen Leben und Schriften mit besonderer Rücksicht auf die Geschichte der Griechischen Wissenschaften unter den Arabern...*, *Mémoires de l'Académie des Sciences de St. Petersbourg*, VIIe série, t. XIII n° 4, St. Petersbourg 1869, p. 124 ss. Cf. SCHMÖLDERS, *Documenta philosophiae Arabum*, Bonn 1936, p. 61-71. Cf. M. GUIDI-R. WALZER, *Studi su al-Kindi I. Uno scritto introduttivo allo studio di Aristotele*, dans *Mem.della R. Acc.Naz. dei Lincei*, Serie VI, t. VI, fasc. 5, Rome 1940. Cf. D. GUTAS, *Paul the Persian on the classification of the parts of Aristotle's philosophy: a milestone between Alexandria and Bağdâd*, dans *Der Islam*, LX, 1983, p. 231-267. Cf. CHR. HEIN, *Definition und Einteilung der Philosophie. Von der spätantiken Einleitungsliteratur zur arabischen Enzyklopädie*, Frankfurt am Main - Bern - New York 1985. Malheureusement l'auteur n'a qu'une connaissance insuffisante des recherches récentes sur le néoplatonisme grec.

[5] Sur les différents sens que peut prendre cette expression cf. M. RICHARD, 'Ἀπὸ φωνῆς, dans *Byzantion*, XX, 1950, p. 191-222.

[6] Sur la forme externe des commentaires néoplatoniciens cf. R. BEUTLER, article *Olympiodoros*, cité à la note 2, col. 221 s.

ne porte pas les signes extérieurs d'un cours oral. Pour pouvoir distinguer facilement les deux commentaires d'Ammonius, celui qui a été édité par Philopon et celui qui est dû à un élève anonyme, je cite le premier toujours avec le nom de son éditeur.

Mais avant de commencer à commenter le texte même de Simplicius et à le comparer aux quatre autres commentaires grecs à peu près contemporains, je crois utile de replacer les schémas introductifs de ces commentaires dans leur contexte historique. La deuxième partie de l'introduction que Simplicius a placée au début de son commentaire sur les *Catégories* s'insère en effet dans une tradition scolaire assez longue dont nous essaierons de retracer les grandes lignes. En traitant donc de l'ensemble des introductions aux commentaires exégétiques néoplatoniciens, nous nous efforcerons d'abord de caractériser clairement les différents types de schémas introductifs en les étudiant dans la période où ils sont le plus clairement codifiés, à savoir à partir du Ve siècle de notre ère chez les commentateurs d'Aristote et de Platon, et en les replaçant dans leur contexte: le *cursus* de l'enseignement philosophique. Ensuite nous essaierons de préciser la date à laquelle ces schémas sont apparus. Ici le témoignage d'un écrivain chrétien sera, pour nous, de la plus grande importance: je veux parler de la préface placée par Origène au début de son commentaire sur le *Cantique des Cantiques*, qu'il écrit vers le milieu du IIIe siècle.

Donc, je viens de le dire, à partir de la fin du Ve siècle de notre ère, nous rencontrons, chez les commentateurs néoplatoniciens d'Aristote et de Platon, des schémas d'introduction, des schémas de préface, strictement codifiés, que l'on pourrait appeler scolastiques, tant leur structure est rigide et appliquée d'une manière stéréotypée. Pour les étudier, nous devons les replacer dans le *cursus* des études philosophiques néoplatoniciennes. Afin de permettre au lecteur de s'orienter dans ces schémas, nous avons rassemblé, à la fin de ce premier chapitre, des tableaux récapitulatifs. Le *cursus* philosophique néoplatonicien commençait par l'étude des œuvres et de la philosophie d'Aristote. Mais, auparavant, avant de commencer cette première étape de la formation philosophique, l'étudiant devait lire une introduction: c'était le petit livre appelé justement *Isagoge* (= Introduction), qui avait été rédigé par Porphyre et qui se présentait comme une première initiation au vocabulaire logique d'Aristote. Et avant même de lire cette *Isagoge*, les professeurs de philosophie faisaient encore une introduction préalable à cette *Introduction* porphyrienne. Tous les commentaires néoplatoniciens grecs et latins à l'*Isagoge* de Porphyre que nous possédons (ceux d'Ammonius, de Boèce, d'Élias, de David), débutent en effet par des explications préliminaires très développées sur ce qu'est la philosophie en général. En traitant les quatre

points suivants (Élias, David), à savoir si la philosophie existe (εἰ ἔστι), ce qu'elle est (τί ἐστι), comment elle est (ὁποῖόν τι ἐστι) et pourquoi elle est (διὰ τί ἐστι)[7] ou en traitant seulement les deux principaux points, le deuxième[8] et le troisième (Ammonius), l'introduction à la philosophie en général fournit notamment six définitions de la philosophie retenues par les néoplatoniciens (trois définitions de Pythagore, deux définitions de Platon, une définition d'Aristote[9]) et propose une division de la philosophie en différentes parties. L'explication des définitions donne l'occasion d'exposer ce qu'est une définition (ὁρισμός), et le 'comment' de la philosophie suscite une distinction entre les termes 'science' et 'technique'. Le commentateur Boèce, un néoplatonicien latin qui écrivait au début du VIe siècle, est le seul chez qui les développements généraux sur la philosophie sont assez restreints et ne suivent pas le schéma que je viens de décrire. Boèce se contente de donner une seule définition anonyme de la philosophie[10], et de traiter de la division de la philosophie en trois parties[11]. De plus, dans la première édition de son commentaire sur l'*Isagoge*, ces développements ne se placent pas au début de l'introduction comme une première partie, mais interviennent dans ce qui est, chez les commentateurs grecs, la deuxième partie de l'introduction[12] et que nous appelons 'introduction particulière à l'*Isagoge*'. Nous parlerons tout de suite de cette deuxième partie. Comme nous le verrons encore plus clairement au cours de ce chapitre, Boèce a dû utiliser, contrairement à ce que pense P. Courcelle[13], une source grecque autre qu'Ammonius et autre que la source d'Ammonius pour ses commentaires sur l'*Isagoge* et sur les œuvres logiques d'Aristote[14].

Après cette introduction générale à la philosophie, les professeurs de philosophie néoplatonicienne donnent ensuite une introduction particu-

---

[7] Ces quatre points tirés d'ARISTOTE, *Analyt.post.*, 89 b 23, sont également traités dans les introductions des commentaires tardifs sur des traités de rhétorique. Cf. H. RABE, *Prolegomenon Sylloge*, Leipzig, Teubner, 1935, p. IV.

[8] Le deuxième point, les définitions, renseigne déjà sur le quatrième point, le but de la philosophie.

[9] On remarquera le nombre décroissant, plein de signification!

[10] Ceci seulement dans la première édition: I, 3, p. 7, 11-16 Schepss-Brandt.

[11] Dans la deuxième édition, la division de la philosophie est introduite par un exposé sur les parties de l'âme humaine: I, 1-3, p. 135,5-143,7 Schepss-Brandt.

[12] BOÈCE, *In Isag., editio prima*, I, 3, p. 7,11-12,9 Schepss-Brandt: Boèce traite de la division de la philosophie en ses parties dans le chapitre portant sur l'utilité de l'*Isagoge*, qui est un des 6 à 8 points de l'introduction particulière à l'*Isagoge*.

[13] Cf. P. COURCELLE, *Les Lettres grecques en Occident. De Macrobe à Cassiodore*² (Paris 1948), p. 264-278.

[14] En ce qui concerne le commentaire de Boèce sur le *De interpretatione*, L. TARÁN (*Anonymous Commentary on Aristotle's De interpretatione, Beiträge zur Klassischen Philologie*, Heft 95, Meisenheim am Glan 1978, p. VII et XVII) a réfuté l'opinion de Courcelle, selon laquelle ce commentaire de Boèce dépendrait de celui d'Ammonius. Il semble penser à Syrianus comme source possible de Boèce.

lière à la fameuse *Isagoge* de Porphyre, qui sera le premier livre de philosophie que liront les élèves. Cette introduction particulière comporte elle-même six à huit points, dont nous retrouverons la plupart tout au long de notre exposé: 1) Le but du livre (ὁ σκοπός), 2) son utilité (τὸ χρήσιμον), 3) son authenticité (τὸ γνήσιον), 4) sa place dans l'ordre de la lecture (ἡ τάξις τῆς ἀναγνώσεως), 5) la raison d'être de son titre (ἡ αἰτία τῆς ἐπιγραφῆς), 6) la question de savoir à quelle partie de la philosophie appartient le traité (εἰς ποῖον μέρος τῆς φιλοσοφίας ἀνάγεται)[15], 7) sa division en chapitres (ἡ εἰς τὰ κεφάλαια διαίρεσις). Les points un à six sont traités par l'ensemble des commentateurs de l'*Isagoge*, c'est-à-dire par Boèce, Ammonius, Élias et David. Boèce, dans la première édition de son commentaire, a d'ailleurs pris soin de juxtaposer les dénominations latines et grecques de ces points[16]. En ce qui concerne le septième point, Boèce est le seul à l'ignorer, non seulement dans ses deux commentaires sur l'*Isagoge*, mais également dans ses commentaires sur les œuvres logiques d'Aristote. Quant à Élias et David, ils ajoutent encore un huitième point: la forme que prend l'enseignement du traité (ὁ τρόπος τῆς διδασκαλίας)[17]. Boèce affirme que les points introductifs traités habituellement par les professeurs au début de toute œuvre philosophique sont au nombre de six (les points 1 à 6 énumérés plus haut)[18], tandis qu'Ammonius prétend qu'il y en a sept (les points 1 à 7 énumérés plus haut)[19]. Élias et David disent que l'on a coutume de développer huit points, sans préciser s'il faut développer ces points au début de chaque œuvre philosophique ou seulement au début de l'*Isagoge*[20]. Au moins en ce qui concerne la dernière, on assiste donc à un accroissement permanent du nombre des points à développer dans l'introduction particulière. Boèce restera fidèle à son affirmation: il développera dans la première édition du commentaire sur les *Catégories*[21] les mêmes six points énumérés dans la première

---

[15] A cette question on répondait en disant que l'*Isagoge* appartenait ou plutôt introduisait à la partie logique de la philosophie. A cette question est en quelque façon liée une autre, à savoir, si la logique est une partie de la philosophie ou seulement son instrument, son *organon*. Pour cette dernière question, les commentateurs grecs de l'*Isagoge* renvoient les auditeurs ou lecteurs à un commentaire ultérieur, qui est le plus souvent le commentaire sur les *Premiers Analytiques*. (Sur ce point cf. plus loin, p. 161-168). Boèce, pour sa part, évoque cette dernière question à la suite de la division de la philosophie, dans la première édition en y faisant seulement allusion et en renvoyant à une autre œuvre (I, 4, p. 10,2-5 Schepss-Brandt), d'une manière approfondie dans la deuxième édition (I, 3, p. 140,13-143,7 Schepss-Brandt).

[16] Boèce, *In Isag.*, *editio prima*, I, 1, p. 4,17-5,10 Schepss-Brandt.

[17] Élias, *In Isag.*, p. 35,7; David, *In Isag.*, p. 80,13.

[18] Boèce, *In Isag.*, *editio prima*, I, 1, p. 4,17-5,10 Schepss-Brandt.

[19] Ammonius, *In Isag.*, p. 21,6-11.

[20] Élias, *In Isag.*, p. 35,3-10; David, *In Isag.*, p. 80,5-14.

[21] Boèce, *In Cat.*, *editio prima*: *intentio*: Migne, t. 64, col. 159 A 7-col. 160 A 3; *utilitas*: col. 161 B 16-161 C 32; *ordo*: col. 161 C 32-38; *ad quam partem philosophiae libri ducatur inten-*

édition de son commentaire sur l'*Isagoge*. Mais quand les néoplatoniciens grecs (Ammonius, David (Élias) et d'autres) commenteront les œuvres logiques d'Aristote en commençant par les *Catégories*, ils réduiront unanimement à six points (les points 1 à 5 et 7 énumérés plus haut) le schéma introductif de l'*Isagoge*[21a], qui était pour eux de sept à huit points, et ils le feront sous l'influence de Proclus, comme nous allons le voir.

Après l'*Isagoge* de Porphyre, l'étudiant va donc lire son premier traité d'Aristote, les *Catégories*. Désormais il n'a plus besoin d'une introduction générale à la philosophie tout court, mais il lui faut cette fois une introduction spécifique à la philosophie d'Aristote. A partir d'Ammonius, tous les commentaires grecs néoplatoniciens sur les *Catégories*, qui nous ont été conservés, débutent donc par une telle introduction dont le plan comprenant dix points avait été établi, selon David (Élias), par Proclus dans une œuvre intitulée Συνανάγνωσις[22]. Il s'agissait très probablement d'une introduction méthodologique à l'exégèse des œuvres d'Aristote et de Platon. Voici donc les dix points en question:

1. De combien de manières et selon quels principes les sectes philosophiques ont-elles reçu leurs dénominations?
2. Quel est le classement des écrits d'Aristote?
3. Par quoi faut-il commencer pour aborder les écrits d'Aristote?
4. Quelle est la fin de la philosophie d'Aristote?
5. Quels sont les moyens qui nous conduisent à cette fin?
6. Quel est le type d'expression (εἶδος) dans les écrits d'Aristote?
7. Pourquoi Aristote a-t-il cultivé l'obscurité (ἀσάφεια, *scil.* dans ses traités philosophiques)?
8. Quelles sont les qualités requises de l'exégète?
9. Quelles sont les qualités requises de l'auditeur?
10. Pour chaque traité d'Aristote, combien y a-t-il de points capitaux à examiner préalablement, quels sont-ils et quelle est leur justification?

Ces dix points d'introduction générale à la philosophie d'Aristote, introduits par Proclus et traités invariablement dans les cinq commentaires sur les *Catégories* qui nous ont été conservés, à savoir ceux d'Ammonius, Philopon, Olympiodore, Simplicius et David (Élias), ne se trouvent pas

---

tio: col. 161 C 39-D 51; *si germanus liber est*: col. 161 D 51-162 A 15; *inscriptio*: col. 162 A 15-D 51.

[21a] Mais cf. plus loin, ch. XI, p. 139, note 5a.

[22] DAVID (ÉLIAS), *In Cat.*, p. 107,24-26. Comme le terme *sunanagignoskein* est un terme technique qui signifie «lire ensemble» et plus précisément «entendre le commentaire d'un maître» (cf. Marinus, *Vita Procli*, § 10, p. 155,54 Boissonade), le titre *Sunanagnosis* peut être traduit par *Commentaire d'un texte sous la direction d'un maître.*

dans l'introduction du commentaire de Boèce sur les *Catégories*. On peut en conclure que le commentaire de Boèce suivait une tradition grecque autre que celle instaurée par Proclus à Athènes et suivie par tous les commentateurs dits alexandrins.

Dans cette liste de dix points, certains paraissent inattendus. On peut en effet se demander pourquoi les commentateurs néoplatoniciens prennent la peine de parler, dans leurs introductions à la philosophie d'Aristote, de l'origine des différents noms des sectes philosophiques et non pas de la vie d'Aristote lui-même, ou pourquoi ils s'efforcent de classer les écrits d'Aristote, sans avoir donné auparavant une liste complète de ses œuvres. En effet, si nous regardons de près le développement des commentateurs concernant le second point: le classement des écrits d'Aristote, nous constatons que les différentes œuvres dans leur ensemble ne sont pas énumérées, mais que l'on se contente d'en mentionner deux ou trois dans chaque rubrique pour illustrer ce classement. En fait, ces illogismes ne sont qu'apparents. Il faut en effet supposer qu'une biographie d'Aristote avait été lue avant d'aborder les *Catégories*. Comme Karl Praechter l'avait déjà fait remarquer dans son article intitulé: *Die griechischen Aristoteleskommentare*[23], un commentaire antique était destiné à être entendu ou lu en liaison avec le livre qu'il commentait. Le commentaire écrit comme le commentaire oral du professeur de philosophie, supposait qu'un exemplaire de l'auteur à expliquer se trouvait dans les mains du professeur, exemplaire qui était accessible aussi à l'auditeur dans la bibliothèque de l'école. L'exégèse suivait le texte pas à pas. Or au début des éditions antiques des œuvres d'un auteur se trouvait habituellement la biographie de cet auteur suivie d'une liste de ses œuvres. Dans le cas des œuvres d'Aristote, ce furent les *Catégories* qui se trouvèrent précédées de la biographie. En effet, depuis la nouvelle édition des œuvres d'Aristote élaborée par Andronicus probablement au premier siècle avant notre ère, le *corpus* aristotélicien semble avoir débuté par les *Catégories* et avoir suivi, dans la partie de l'*Organon*, à peu près l'ordre que l'on retrouve plus tard dans le programme d'études des néoplatoniciens. C'est encore le même état de choses, à savoir la présence d'une biographie précédant les *Catégories*, que nous retrouvons dans la plupart des manuscrits de l'*Organon* qui sont parvenus jusqu'à nous et sur lesquels se fondent nos éditions critiques modernes[24]. Que cette biographie ait été lue devant

---

[23] Dans *Byzantinische Zeitschrift*, XVIII, 1909, p. 528.

[24] Mais, dans ces manuscrits médiévaux et de la Renaissance, les biographies sont souvent amputées de la liste des œuvres d'Aristote. I. Düring qui a étudié avec soin la tradition de toutes les *Vies* grecques et latines d'Aristote qui sont encore accessibles de nos jours, arrive à la conclusion que la plupart de ces *Vies* (*Vita Marciana, Vita Vulgata, Vita Latina*) remonte à un seul modèle. En ce qui concerne ce modèle, cf. plus loin p. 53 ss.

l'auditoire, ou que le professeur ait pu supposer qu'elle était dans les mains des élèves avec le texte des *Catégories*, il la considérait de toute manière comme connue et il n'avait besoin d'ajouter que ce qui lui paraissait utile. On peut donc reconnaître un supplément de ce genre dans le chapitre se rapportant au nom des péripatéticiens, et, à cette occasion, au nom des autres sectes philosophiques, ainsi que dans le chapitre sur le classement des écrits d'Aristote.

Nous allons examiner un peu plus loin[25] un par un les dix points de cette introduction à la philosophie d'Aristote; pour le moment, je me borne à souligner que le deuxième point, qui concerne donc le classement des écrits d'Aristote, développe, devant l'étudiant, le tableau d'une division qui, en allant de gauche à droite, élimine les uns après les autres tous les écrits d'Aristote que les néoplatoniciens considéraient comme n'étant pas proprement philosophiques, pour ne retenir, comme relevant de la philosophie d'Aristote et de la méthode qui prépare à cette philosophie, que les traités qui appartiennent à la branche des *autoprosopa*, c'est-à-dire des écrits qu'Aristote a écrits en son nom propre, en en prenant la responsabilité. En procédant ainsi, la division se termine par où l'étudiant de la philosophie néoplatonicienne doit commencer, c'est-à-dire par l'étude de l'*Organon* et plus précisément par les *Catégories*. Par contre, en parcourant les subdivisions des *autoprosopa* en sens inverse, c'est-à-dire de droite à gauche, l'étudiant est informé de la suite de ses études selon l'ordre de lecture des écrits d'Aristote: l'*Organon*, l'éthique, la physique, les mathématiques, la métaphysique[26].

L'introduction à la philosophie d'Aristote fait donc connaître à l'étudiant entre autres le programme de ses futures études aristotéliciennes en sélectionnant, parmi l'ensemble des écrits d'Aristote, les traités qu'il faudra lire. En même temps, elle oriente le futur lecteur des œuvres d'Aristote vers la perspective dans laquelle il faudra se placer pour les interpréter: une optique résolument néoplatonicienne. Les développements au sujet du quatrième point, celui qui pose la question de savoir quelle est la fin de la philosophie d'Aristote, sont très significatifs à cet égard. Les commentateurs déclarent en effet[27] sans ambages en s'appuyant sur une citation d'Homère au livre XII de la *Métaphysique*[28], que la fin de la philosophie aristotélicienne consiste à «remonter vers le principe unique de toutes choses», ce qui revient à dire, vers l'Un néoplatonicien[29].

---

[25] Cf. plus loin, p. 48-160.

[26] Cf. plus loin, p. 63 à 93, surtout le tableau p. 65.

[27] Cf. AMMONIUS, *In Cat.*, p. 6,9-16; PHILOPON, *In Cat.*, p. 5,34-6,2; OLYMPIODORE, *Proleg.*, p. 9,14-30; SIMPLICIUS, *In Cat.*, p. 6,6-11; DAVID (ÉLIAS), *In Cat.*, p. 119,26-121,4.

[28] ARISTOTE, *Metaph.*, XII, 1076 a 4.

[29] Voir plus loin p. 97-103.

A la suite de cette première partie introductive, les commentateurs grecs des *Catégories* placent une deuxième partie consistant, comme dans le cas des commentaires sur l'*Isagoge*, en une introduction spécifique au traité commenté, donc aux *Catégories*. Le programme de cette deuxième partie introductive a été annoncé par le dixième point de l'introduction générale à la philosophie d'Aristote, qui était le suivant: «Pour chaque traité d'Aristote, combien y a-t-il de points capitaux à examiner préalablement, quels sont-ils et quelle est leur justification?» Tous les commentateurs grecs des *Catégories*: Ammonius, Philopon, Olympiodore, Simplicius et David (Élias) nomment comme points capitaux les six suivants:

1. Le but du livre,
2. son utilité,
3. son authenticité,
4. sa place dans l'ordre de lecture,
5. la raison d'être de son titre,
6. sa division en chapitres.

C'est Proclus, nous l'avons vu, qui avait prescrit, dans l'ouvrage intitulé Συνανάγνωσις, qu'il fallait, en abordant la lecture des *Catégories*, donner une introduction générale en dix points[30] à la philosophie d'Aristote; c'est donc lui aussi qui, avec le dixième point, fixa le programme de l'introduction spécifique non seulement aux *Catégories*, mais à chaque traité d'Aristote, programme fidèlement suivi par tous les commentateurs néoplatoniciens postérieurs. Mais, si Proclus a créé peut-être de toutes pièces, ou presque, l'introduction générale à la philosophie d'Aristote, pour l'introduction spécifique il n'a fait que choisir, comme nous le verrons encore plus loin, parmi les thèmes habituellement traités déjà avant lui au début d'une œuvre philosophique. La comparaison avec le commentaire de Boèce incite déja à le penser: Boèce suit en effet un commentaire néoplatonicien grec utilisant les deux commentaires de Porphyre sur les *Catégories*, mais qui n'est pas celui d'Ammonius[31]. Or Boèce ignore totalement les dix points de l'introduction générale à la philosophie d'Aristote, mais les thèmes de son introduction spécifique sont pour la plupart les mêmes que ceux que nous venons d'énumérer et ne diffèrent qu'à propos du sixième point[32].

---

[30] Cf. plus haut la page 26.

[31] Cf. J. SHIEL, *Boethius' Commentaries on Aristotle*, dans *Mediaeval and Renaissance Studies*, IV, 1958, p. 217-244. Mais je ne suis pas d'accord avec quelques conclusions mineures de l'auteur. (Cf. STEN EBBESEN, *Boethius as an Aristotelian Scholar*, dans *Aristoteles-Werk und Wirkung*, t. II, p. 286-311.)

[32] Cf. pour les six points de Boèce la note 21. Si Simplicius traite, dans son commentaire sur les *Catégories*, le sixième point de Boèce, il fait bien remarquer qu'il s'agit là d'un point désormais devenu facultatif et annexe. Cf. plus loin, ch. XI, p. 139, note 5a.

Ces six points de l'introduction spécifique, nous les retrouvons donc à partir d'Ammonius, dans toutes les introductions de commentaires néoplatoniciens grecs sur Aristote, que ce soit sur les *Catégories*, sur le traité *De l'interprétation*, sur les *Analytiques*, sur la *Physique* ou le traité *De l'âme*, etc. Mais il est évident, comme le souligne Simplicius, qu'il ne faut pas toujours expliquer tous les points: «Souvent en effet, dit Simplicius[33], l'utilité apparaît en même temps que le but, et le titre est clair pour tout le monde (par exemple le titre *De l'âme*). Quant à l'authenticité, elle ne demande pas dans tous les cas à être établie: elle ne doit l'être que dans les cas où il y a, de manière générale, motif à la contester.» Ces remarques de Simplicius nous montrent bien que ce schéma rigide pouvait être assoupli et qu'il n'était pas toujours nécessaire que tous les points soient traités.

Certes, tous ces schémas en quatre, en dix et en six points peuvent nous paraître passablement rigides, mais il ne faut pas oublier qu'ils remplissent une fonction très importante en fournissant à l'étudiant une clef précise d'exégèse. En définissant d'avance par exemple quels traités d'Aristote ont une portée philosophique et quels traités n'en ont pas, en fixant d'emblée la fin de la philosophie d'Aristote et le but unique de chacun de ses traités, l'étudiant est amené à envisager la philosophie d'Aristote tout de suite dans une perspective très précise, celle des néoplatoniciens, et à aborder chaque traité sous un certain angle qui oriente l'exégèse. Une fois le but d'un traité fixé, chaque mot et chaque phrase de ce traité seront interprétés en fonction de ce but, en excluant d'avance toute autre possibilité d'interprétation.

Après l'étude de la philosophie d'Aristote, l'étudiant en philosophie qui suit le *cursus* néoplatonicien, aborde, comme disent les néoplatoniciens, les grands mystères, c'est-à-dire la philosophie de Platon étudiée dans ses dialogues. L'étudiant n'a plus besoin désormais d'une introduction générale à la philosophie — celle-ci lui avait été fournie comme prolégomène à l'*Isagoge* de Porphyre — mais seulement d'une introduction spécifique à la philosophie de Platon. Nous ne possédons qu'un seul document qui nous permette de concevoir approximativement quelle forme prenait cette introduction chez les néoplatoniciens. Il s'agit d'un texte d'un auteur anonyme qui a été édité par L. G. Westerink sous le titre "Anonymous Prolegomena to Platonic Philosophy»[34]. Westerink donne de bons arguments pour dater cet auteur anonyme de la deuxième moitié du 6e siècle[35]. Cette introduction comporte, elle aussi, dix points,

---

[33] Simplicius, *In Cat.*, p. 8,31 ss.
[34] Amsterdam 1962.
[35] L. G. Westerink, *op. cit.*, p. XLIX.

comme l'introduction à la philosophie d'Aristote, mais il ne s'agit pas des mêmes dix points dans les deux cas. Westerink a démontré[36] que le contenu des chapitres 2 à 11, qui traitent ces dix points, remonte à Proclus et, selon toute vraisemblance, à une introduction de celui-ci à la philosophie de Platon. Il remonte peut-être, ajoutons-nous, au même écrit de Proclus qui établissait, au dire de David (Élias), le programme des schémas d'introduction à la philosophie et aux œuvres d'Aristote, et qui était intitulé *Commentaire d'un texte sous la direction d'un maître* (Συνανάγνωσις). Proclus lui-même, en plusieurs endroits, et l'auteur anonyme renvoient en effet à une œuvre de Proclus dans laquelle celui-ci avait procédé entre autres, en s'appuyant sur Jamblique, à un classement des écrits de Platon, à l'établissement d'un programme scolaire d'étude de douze dialogues, à la fixation d'un ordre de lecture de ces douze dialogues[37] et enfin à la discussion de la question de l'authenticité dans le seul cas qui faisait problème à ses yeux, à savoir dans le cas de l'*Epinomis*. Les dix points sont donc les suivants (ma numérotation ne correspond pas à celle qui se trouve dans le texte, où le n° 1 est la biographie de Platon):

1. De quel genre (εἶδος) est la philosophie de Platon?
2. Pourquoi Platon, à la différence de Pythagore et de Socrate, a-t-il cru de son devoir d'écrire?
3. Pourquoi s'est-il servi de la forme littéraire du dialogue, et qu'est-ce que le dialogue?
4. De quels éléments les dialogues de Platon sont-ils constitués? [Comparaison avec le cosmos: 1) Le niveau de la matière (ὕλη) correspond aux personnages du dialogue, au lieu et à l'occasion du dialogue. 2) Le niveau des formes (εἶδος) correspond au style. 3) Le niveau de la nature (φύσις) correspond à la forme de l'enseignement, qui peut consister en un simple exposé des propres vues sans preuves ni recherches, ou en une recherche à partir d'un problème posé, ou en un mélange des deux. 4) Le niveau de l'âme (ψυχή) correspond aux preuves scientifiques. 5) Au niveau de l'esprit correspond le propos (πρόθεσις) autour duquel sont construites les preuves scientifiques. 6) Au niveau du Dieu ou du Bien correspond le bien propre que procure chacun des dialogues (τέλος). Cf. Proclus, *In Alcibiad.*, 10,3 ss., p. 4 Westerink.]
5. D'où Platon prend-il les titres de ses dialogues? Des personnages ou des réalités (πράγματα).
6. Quel est le principe de division en chapitres de ces dialogues? La

[36] L. G. Westerink, *op. cit.*, p. XLI.
[37] Cf. Proclus, *In Alcib.*, 11,11-17, p. 5 Westerink et 10,2-5, p. 4 Westerink.

doctrine est le seul principe et non pas la situation dramatique ni les genres de l'argumentation.

7. Sous quelle forme les entretiens des dialogues (ὁ τρόπος τῆς συνουσίας) sont-ils présentés? Sont-ils des entretiens rapportés directement ou indirectement, de première, de deuxième ou de troisième main?
8. Quelles sont les règles à l'aide desquelles on peut établir le but (σκοπός) de chaque dialogue de Platon?
9. Quel est l'ordre (τάξις) des dialogues de Platon? Ce chapitre rejette l'ordre tétralogique traditionnel des dialogues de Platon, qui est encore de nos jours l'ordre de nos éditions modernes, et démontre, en suivant Proclus, l'inauthenticité de l'*Epinomis* et le caractère inachevé des *Lois*, qui ont reçu leur forme actuelle de Philippe d'Oponte. Il rappelle que, d'après la *communis opinio*, les dialogues *Sisyphe*, *Demodocus, Alcyon, Eryxias* et les *Définitions* sont tenus pour inauthentiques. Ce dernier ouvrage serait l'œuvre de Speusippe. Proclus retient 32 dialogues (la *République* et les *Lois* ne sont pas, selon lui, des dialogues). De ceux-ci, en suivant Jamblique, il fait pour l'enseignement un choix de douze dialogues qu'il considère comme représentatifs de la totalité de la philosophie de Platon. Il classe les dix premiers dialogues dans un ordre ascendant de lecture qui, partant de l'éthique, en passant par la logique, puis la physique, s'élève à la théologie, et il place à part le *Timée* et le *Parménide* en considérant le premier comme un résumé de toute la philosophie physique de Platon et le second comme un résumé de toute la théologie.
10. Quelle forme prend l'enseignement (ὁ τρόπος τῆς διδασκαλίας)? Il peut prendre 15 formes: prophétie inspirée, démonstration, définition, division, analyse etc.

Le premier dialogue qu'avait à lire le débutant était celui du *Premier Alcibiade.* Comme l'édition traditionnelle de Platon ne débutait pas par ce dialogue, mais par l'*Euthyphron*, dialogue qui n'était pas compris dans le *cursus* de philosophie platonicienne, et comme c'était ce dialogue-là qui devait normalement être précédé d'une biographie de Platon, le professeur qui traitait les dix points d'introduction générale à la philosophie de Platon avait à fournir lui-même cette biographie. Cette biographie pouvait être lue ou au début de l'introduction à la philosophie de Platon, comme c'est le cas dans les prolégomènes anonymes édités par Westerink, ou au début du commentaire sur le *Premier Alcibiade*: c'est la manière de faire d'Olympiodore. Les dix points d'introduction à la philosophie de Platon devaient être suivis d'une introduction spéciale au *Premier Alcibiade* et ensuite, chaque fois, à chacun des onze autres dialogues du programme. Nous retrouvons, pour les dialogues de Platon, le même

procédé que pour les œuvres d'Aristote. Mais l'introduction générale à la philosophie de Platon ne précise pas dans un chapitre particulier, comme c'était le cas pour l'introduction générale à la philosophie d'Aristote, les points qu'il fallait traiter dans chaque introduction particulière aux différents dialogues de Platon, bien que les différents points traités dans l'introduction générale à la philosophie de Platon annoncent dans un certain sens les points qui devront être examinés dans les introductions particulières aux dialogues. Nous sommes donc réduits à procéder nous-mêmes à un relevé des points qui étaient traités dans les introductions aux commentaires néoplatoniciens sur les différents dialogues de Platon. Je pense que la série complète comportait huit points. Les voici:

1. Comment se présente la mise en scène dramatique du dialogue (ὑπόθεσις, δραματικὴ διασκευή)?[38]
2. Quels sont les personnages du dialogue et quelle est leur interprétation allégorique?[39]
3. Quel est le thème général (πρόθεσις) ou le but (σκοπός) du dialogue?[40]
4. Quelle est la place (τάξις) du dialogue dans l'ordre de lecture des dialogues de Platon?[41]
5. Quelle est l'utilité du dialogue (τὸ χρήσιμον)?[42]
6. Quelle est la division en parties ou chapitres (διαίρεσις, οἰκονομία) du dialogue?[43]
7. Quel est le type d'expression (εἶδος) du dialogue et son caractère (χαρακτήρ) philosophique?[44]

---

[38] Proclus, *In Tim.*, I, p. 8,30 ss. Diehl; *In Parmenid.*, I, col. 618,21 ss. Cousin; Hermias, *In Phaedr.*, p. 1,10-8,14 Couvreur; Olympiodore, *In Gorg.*, 3, p. 2,6 ss. Westerink. Quelquefois le point 1 contient des éléments du point 8.

[39] Cf. Proclus, *In Tim.*, I, p. 9,13 ss. Diehl; *In Parmenid.*, I, col. 628,1 ss. Cousin; *In Cratyl.*, X, p. 4,6 ss. et XVIII, p. 8,15-20 Pasquali; Hermias, *In Phaedr.*, p. 12,26 ss. Couvreur; Olympiodore, *In Gorg.*, 8, p. 6,22 ss. Westerink; Damascius, *In Phileb.*, 8,1 ss., p. 7 Westerink.

[40] Cf. Proclus, *In Alcib.*, 7,9 ss., p. 3 Westerink; *In Tim.*, I, p. 1,4 ss. Diehl; *In Parmenid.*, I, col. 630,12 ss.; *In Cratyl.*, I, p. 1,1-9 Pasquali; Hermias, *In Phaedr.*, p. 8,16 ss. Couvreur; Olympiodore, *In Alcib.*, 3,3 ss., p. 6 Westerink; *In Gorg.*, 4, p. 3,1 ss. Westerink; Damascius, *In Phileb.*, 1,1 ss., p. 3 Westerink.

[41] Cf. Proclus, *In Alcib.*, 11,2-17, p. 5 Westerink; *In Cratyl.*, VI, p. 2,26-27 Pasquali; Olympiodore, *In Alcib.*, 10,18 ss., p. 10 Westerink; *In Gorg.*, 6, p. 6,1 ss. Westerink.

[42] Cf. Proclus, *In Cratyl.*, VI, p. 2,25-26 et II, p. 1,13 ss. Pasquali; Olympiodore, *In Alcib.*, 9,21 ss., p. 10 Westerink.

[43] Cf. Proclus, *In Alcib.*, 11,18 ss., p. 5 Westerink; *In Tim.*, I, p. 4,6 ss. Diehl; Hermias, *In Phaedr.*, p. 12,5 ss. Couvreur; Olympiodore, *In Alcib.*, 11,7 ss., p. 10 Westerink; *In Gorg.*, 6, p. 5,12-22 Westerink; Damascius, *In Phileb.*, 7,1 ss., p. 5 Westerink. Le point 6 contient quelquefois des éléments du point 8 et *vice versa*.

[44] Cf. Proclus, *In Alcib.*, 11,4-11, p. 5 Westerink; *In Tim.*, I, p. 7,17 ss. Diehl; *In Parmenid.*, col. 645,9 ss. Cousin; *In Cratyl.*, II, p. 1,10; VII, p. 2,28 ss.; XIII-XIV, p. 5,5 ss. Pasquali; Hermias, *In Phaedr.*, p. 10,14-25 Couvreur; Damascius, *In Phileb.*, 9,1-10,9, p. 7 Westerink.

8. Quelle est la forme de l'entretien dans le dialogue (ὁ τρόπος τῆς συνουσίας) et quel est son sens allégorique? (Dans le *Parménide* par ex. il y a une série de quatre entretiens: le premier direct, les autres rapportés indirectement de première, deuxième et troisième mains. Ces quatre entretiens sont mis en rapport avec quatre niveaux ontologiques.)[45]

Comme dans les introductions aux traités d'Aristote, il n'était ni nécessaire ni possible de développer à chaque fois tous les points. Les deux premiers points par exemple ne pouvaient être traités que quand Platon avait procédé à une mise en scène dramatique du dialogue et quand il s'agissait de plusieurs personnages. Le *Premier Alcibiade* par exemple ne se prêtait pas au développement de ces deux points. Quant à l'utilité, elle apparaît, comme le faisait remarquer Simplicius[46], souvent en même temps que le but, et ainsi de suite.

Les introductions particulières aux commentaires sur les dialogues de Platon comportent donc à peu près les mêmes points que les introductions particulières aux œuvres d'Aristote. On remarquera seulement que la forme du dialogue appelle des questions particulières concernant la mise en scène dramatique, la signification des personnages, la manière dont le dialogue est rapporté.

Je viens donc de présenter les schémas d'introduction à la philosophie et aux œuvres de Platon et d'Aristote, comme ils étaient en usage chez les néoplatoniciens tardifs. Comme nous l'avons vu, nous avons de bonnes raisons d'attribuer la codification de ces schémas à Proclus et plus précisément à son traité intitulé *Commentaire d'un texte sous la direction d'un maître*[47]. Le titre semble d'ailleurs indiquer qu'il s'agit dans ce traité de réflexions méthodologiques sur la façon dont il faut expliquer un texte à des disciples. Nous pouvons donc déjà légèrement corriger sur ce point l'hypothèse de K. Praechter selon laquelle ces schémas introductifs n'avaient été codifiés qu'à partir d'Ammonius, le disciple de Proclus[48]. Mais Praechter va encore plus loin. Il prétend, dans l'article déjà cité[49], que la présence d'un tel schéma peut être un critère de datation dans la critique des textes. Praechter cite à ce propos comme exemple un texte qui se trouve dans les éditions des œuvres d'Hippolyte de Rome[50], mais

---

[45] Cf. Proclus, *In Parmenid.*, I, col. 624,29-627,39 Cousin.
[46] Cf. p. 30 avec la note 33.
[47] Cf. note 22.
[48] K. Praechter, *Die griechischen Aristoteleskommentare*, dans *Byzantinische Zeitschrift*, XVIII, 1909, p. 531.
[49] *Op. cit.*, p. 531.
[50] H. Achelis, *Hippolyt's kleinere ... Schriften*, dans *Die griechischen christlichen Schriftsteller, Hippolytus*, t. I, 2, Leipzig 1897, p. 137.

que certaines chaînes exégétiques attribuent à Origène et qui est un fragment de préface du Psautier. Ce texte commence par la formule: «Tel est donc le but (ὁ σκοπός) et l'utilité (τὸ χρήσιμον) du livre des Psaumes. Voici maintenant la raison d'être du titre (ἡ αἰτία τῆς ἐπιγραφῆς).» «La réunion de ces trois points, écrit K. Praechter[51], provoque le plus vif soupçon contre une attribution à Origène, car un tel programme schématique, même limité à trois points, est invraisemblable au début du IIIe siècle.»

Je n'ai pas l'intention de discuter du problème de l'attribution du fragment en question — cela dépasse ma compétence — mais je voudrais montrer que ce genre de schéma existait déjà avant Ammonius, fils d'Hermias. D'ailleurs Praechter lui-même admet que quelques-uns des points de ce schéma ont déjà été traités plusieurs siècles avant Ammonius[52], mais il pense que l'on ne trouve jamais trois de ces points traités ensemble à une date correspondant au IIIe siècle de notre ère, ou antérieure[53]. Sur la base du matériel rassemblé dans les notes 38 à 44, nous pouvons déjà remarquer qu'Hermias, le père d'Ammonius, quand il avait suivi, en compagnie de Proclus, les cours de leur maître Syrianus, avait noté, dans ses cahiers de cours concernant le *Phèdre* de Platon, cinq des huit points auxquels pouvait au maximum s'étendre le contenu des introductions spécifiques aux différentes œuvres de Platon. Cela nous mène déjà à la première moitié du Ve siècle. Mais, avant de continuer nos recherches, il faudrait d'abord distinguer entre les schémas qui introduisent à la philosophie d'Aristote ou de Platon en général, et les schémas qui introduisent à une œuvre philosophique déterminée. Les premiers ont été probablement développés surtout par Proclus. Mais les schémas qui introduisent à une œuvre déterminée ont manifestement une tradition beaucoup plus ancienne, comme nous allons le démontrer.

Dans cette perspective, un premier argument contre l'opinion de Praechter nous est fourni par le commentaire sur les *Catégories* de Porphyre, qui date du IIIe siècle. Ce commentaire contient en effet quatre ou même cinq des six points du schéma introductif aux différentes œuvres d'Aristote: il traite de la raison du titre[54], de la place du traité dans l'ordre de lecture des œuvres d'Aristote (en liaison avec le titre)[55], du thème général[56] et même du plan du traité, dans la mesure où il discute de l'utilité de la première et de la troisième partie des *Catégories*, en considérant que l'utilité de la seconde partie qui traite des catégories

---

[51] *Op. cit.*, p. 531.
[52] *Op. cit.*, p. 530-531.
[53] Cf. la citation un peu plus haut.
[54] Porphyre, *In Cat.*, p. 55,3-57,15.
[55] Porphyre, *In Cat.*, p. 56,23-32.
[56] Porphyre, *In Cat.*, p. 57,16 ss.

elles-mêmes, était suffisamment claire par l'étude du thème général et de la place du livre dans l'ordre de lecture[57]. Porphyre n'emploie pas le plus souvent les expressions techniques qui désignent ces différents points. Mais ces points sont bel et bien traités. En outre, l'introduction incomplète (le début du papyrus est fortement endommagé) du commentaire anonyme sur le *Théétète* que ses éditeurs H. Diels et W. Schubart[58] pensent pouvoir attribuer au moyen-platonicien Albinus et qu'ils supposent donc être écrit avant le IIIe siècle de notre ère, contient quatre de nos huit points. Elle comporte un passage explicatif sur les personnages du dialogue (1,1-2,11), mais sans interprétation allégorique, un assez long développement sur le but du dialogue (2,11-3,25) et des considérations sur l'authenticité du proème, lesquelles amènent le commentateur à parler brièvement de la mise en scène dramatique (3,32-4,27) du dialogue.

Mais surtout nous avons un témoignage important, datant du milieu du IIIe siècle: le prologue qu'Origène a placé au début de son commentaire sur le *Cantique des Cantiques* et qui, malheureusement, ne nous est parvenu que dans la paraphrase latine de Rufin. En effet, on peut reconnaître facilement dans cette préface le schéma suivant:

1. Les personnages du dialogue (c'est la question: «Qui parle?»).
2. Le genre littéraire
3. Les dispositions nécessaires pour aborder l'ouvrage
4. Le thème fondamental (*skopos* ou *prothesis*): l'amour
5. La partie de la philosophie à laquelle correspond l'ouvrage et sa place dans l'ordre de lecture des œuvres de Salomon
6. Le titre

Voyons donc en détail les différents points du schéma. Tout d'abord[59], Origène traite, en un premier développement, de deux points que nous avons rencontrés chez les commentateurs néoplatoniciens de Platon: la mise en scène dramatique — δραματικὴ διασκευή disaient les commentateurs — et l'énumération des personnages du drame avec leur interprétation allégorique. Le *Cantique* est un épithalame présenté sous forme de drame, dans lequel prennent alternativement la parole: l'Époux, l'Épouse, les amies de l'Épouse, les amis de l'Époux. De même que, dans l'interprétation des dialogues platoniciens, les personnages sont interprétés allégoriquement dans la perspective de l'ontologie néoplatonicienne, de même ici les figures des personnages sont interprétées d'une part dans

---

[57] PORPHYRE, *In Cat.*, p. 60,1-10.

[58] *Anonymer Kommentar zu Platons Theaetet* (*Papyrus 9782*), Berlin 1905. Cf. P. MORAUX, *Der Aristotelismus bei den Griechen*, t. II, p. 288 ss.

[59] ORIGÈNE, *Comm. in Canticum Canticorum*, p. 61 Baehrens (*GCS*, t. 33, *Origenes* t. 8).

la perspective de l'ontologie du platonisme chrétien, d'autre part dans la perspective de l'histoire du salut. Dans la perspective de l'ontologie du platonisme chrétien, puisque l'Époux est identifié au Logos, au Verbe divin, l'Épouse à l'âme, les amies de l'Épouse seront identifiées, dans le courant du commentaire, aux âmes qui ne sont pas encore parfaites[60], les amis de l'Époux aux anges[61]. Dans la perspective de l'histoire du salut aussi, puisqu'Origène dit explicitement que l'Épouse doit être identifiée ou à l'âme ou à l'Église, les amis de l'Époux aux anges qui ont donné la Loi, et aux prophètes.

La deuxième question, étroitement liée à la précédente, correspond au problème du genre littéraire[62]. C'est un épithalame, «un chant nuptial, composé *in modum dramatis*, sous forme de drame». L'épithalame était effectivement un genre littéraire dans l'antiquité grecque et romaine. Il est écrit à la façon d'un drame, parce qu'il n'y a pas seulement un chœur de jeunes gens et un chœur de jeunes filles, comme par exemple dans Catulle, poème 61, mais l'époux et l'épouse prennent aussi la parole. Pour Origène, ce qui caractérise le drame, c'est que des personnages entrent et sortent, apparaissent et disparaissent, et que le récit est raconté grâce à un dialogue entre différents personnages.

Le problème du genre littéraire était traité par les néoplatoniciens dans les introductions générales à Aristote et à Platon et ils n'avaient pas besoin de répéter pour chaque ouvrage que Platon avait écrit un dialogue ou Aristote un traité proprement philosophique. Leurs considérations littéraires se bornaient donc à apprécier le style (εἶδος, χαρακτήρ). Mais Origène est d'autant plus obligé de préciser le genre littéraire à propos de cet écrit particulier qu'il est unique dans toute la Bible. A propos du titre, il reviendra plus tard sur la notion de cantique, mais les autres cantiques bibliques ne font pas intervenir des personnages dramatiques comme le *Cantique des Cantiques*.

En troisième lieu, Origène insiste sur les difficultés qui guettent le lecteur du *Cantique des Cantiques*. Seuls les parfaits peuvent comprendre ce livre à cause de son sujet, de son *skopos*, qui est l'amour. Seul celui qui s'est détaché des désirs charnels et matériels peut lire le *Cantique* sans dommage. D'ailleurs, remarque Origène, les Juifs eux-mêmes réservent pour la fin de l'explication des Écritures, le début de la *Genèse*, le début et la fin d'*Ézéchiel* et le *Cantique des Cantiques*. Ce développement d'Origène sert à introduire les points suivants: tout d'abord l'exposé du *skopos* du livre: l'amour spirituel de l'âme ou de l'Église pour le Verbe de Dieu,

---

[60] ORIGÈNE, *Comm. in Canticum*, p. 110,32 Baehrens.
[61] ORIGÈNE, *Comm. in Canticum*, p. 156,31 Baehrens.
[62] ORIGÈNE, *Comm. in Canticum*, p. 61,9 Baehrens.

ensuite la définition de la place de l'ouvrage dans l'ordre de lecture des livres saints en même temps que dans les différentes phases du progrès spirituel auxquelles correspondent les parties de la philosophie. Mais ce développement d'Origène sur les difficultés qui attendent le lecteur correspond en fait à des développements du même genre que nous rencontrons chez les commentateurs néoplatoniciens. Nous avons vu que dans les introductions à la philosophie d'Aristote, ils précisaient bien quelles devaient être les dispositions de l'étudiant ou du lecteur, et ils insistaient sur le fait que le lecteur devrait être purifié moralement. Par ailleurs, dans son introduction au *Timée*, Calcidius dit que le *Timée* est un livre difficile à comprendre à cause de son *skopos*, qui est la Nature, et qu'il n'est accessible qu'à ceux qui ont acquis une solide culture dans les sciences mathématiques. Ce thème a aussi quelque rapport avec celui de l'utilité, en ce sens qu'Origène laisse entendre que le *Cantique* n'est utile qu'aux parfaits.

Je viens de dire que ce thème des difficultés et des dangers qui attendent le lecteur du *Cantique* appelait un exposé sur le *skopos* du livre et sur la *taxis*, la place du livre. Origène le dit explicitement en annonçant le plan de sa préface: «C'est pourquoi il me semble nécessaire, avant d'en venir à examiner ce qui est écrit dans ce livre, de faire un bref exposé sur l'amour qui est l'objet principal de ce livre et après cela sur l'ordre des livres de Salomon, parmi lesquels ce livre est placé au troisième rang; ensuite sur le titre du livre lui-même, pourquoi l'expression 'Cantique des Cantiques' est écrite à son début. Et après, également, comment il paraît être composé sous forme de drame et comme une pièce de théâtre, comme celles que l'on joue, d'habitude, sur les scènes, grâce à des changements de personnages[63].» Origène annonce ici clairement les parties de sa préface; tout d'abord, le thème général, le sujet général: nous retrouvons la *prothesis* ou le *skopos* cher aux commentateurs néoplatoniciens, ensuite la place dans le *cursus* philosophique et dans les étapes du progrès spirituel, c'est la *taxis*. Ensuite, le titre: c'est l'ἐπιγραφή. En quatrième lieu, la disposition dramatique: c'est la δραματικὴ διασκευή. Effectivement, la préface telle que nous la possédons maintenant, va traiter successivement du σκοπός, de la τάξις, de l'ἐπιγραφή, mais pas de la δραματικὴ διασκευή à laquelle Origène a fait allusion au début de sa préface. Il est difficile d'expliquer cette omission. Est-ce Rufin qui a transporté au début de la préface l'exposé sur le drame? Il faudrait alors supposer que la préface commençait, comme la préface de Calcidius au *Timée*, par le thème des difficultés et des dangers qui attendent le lecteur. Ou bien Origène reprenait-il, à la fin de la préface, le thème de la δραματικὴ διασκευή

[63] ORIGÈNE, *Comm. in Canticum*, p. 62,30 Baehrens.

qu'il avait esquissé au début? Ou bien faut-il deviner la trace de cet exposé de l'intrigue dans le commentaire du 1er verset du *Cantique*[64] où nous trouvons effectivement l'histoire, le récit historique du drame: une épouse a reçu des cadeaux de fiançailles d'un riche époux, mais l'époux tarde à venir et elle exprime sa nostalgie. Rufin a-t-il séparé de la préface et rattaché au commentaire du verset 1 cet exposé de l'intrigue, cette δραματικὴ διασκευή que nous retrouvons chez les commentateurs de Platon?

Donc, selon le plan annoncé, Origène traite en quatrième lieu du thème, du *skopos* de l'ouvrage: l'amour. Ce point est intimement lié au précédent. Il faut des dispositions spéciales pour lire le *Cantique*, parce qu'on risque de confondre amour charnel et amour spirituel. Origène rappelle tout d'abord les ouvrages grecs qui ont pris pour thème l'amour. Ce sont en premier lieu les dialogues sur l'amour, comme le *Banquet* de Platon (*quae in conviviis propositae*) et il en résume le contenu. Ce *Banquet* de Platon montre que seule la force de l'amour permet d'élever l'âme de la terre au ciel et que l'on ne peut arriver à la béatitude suprême que sous l'impulsion du désir amoureux. Par ailleurs, d'autres écrivains ont composé des arts d'aimer, des arts d'engendrer et de faire croître l'amour dans les âmes. Mais pour Origène, chez les Grecs, tout ce qui a été dit de l'amour n'a été qu'une occasion pour retomber dans les désirs charnels. Origène va donc traiter de l'amour en s'appuyant sur le principe fondamental de la distinction entre les deux hommes créés à l'origine par Dieu, l'homme intérieur et l'homme extérieur. L'amour dont parle le *Cantique*, c'est l'amour propre à l'homme intérieur, c'est-à-dire l'Éros céleste[65]: «L'âme est menée par l'amour et l'Éros (*cupido*) céleste quand, ayant vu la beauté et la splendeur du Verbe de Dieu, elle s'est éprise d'amour pour sa beauté et qu'elle a reçu la flèche et la blessure de l'amour.» Dans l'homme intérieur, il peut d'ailleurs exister un amour spirituel adultère qui ne s'adresse pas au Verbe de Dieu, mais à des esprits mauvais. Origène étudie ensuite le vocabulaire scripturaire concernant l'amour, c'est-à-dire la distinction entre *caritas, dilectio* et *amor*. Par son ampleur, ce développement d'Origène sur l'amour, *skopos* du *Cantique*, est analogue au développement que Proclus, dans sa préface au commentaire du *Timée*, a introduit sur la Nature, la *physis, skopos* du dialogue. Dans les deux cas, on a un exposé systématique, qui dépasse le cadre de l'ouvrage à expliquer et qui est destiné à permettre au disciple d'aborder l'ouvrage en lecteur averti.

Origène termine le long développement sur le *skopos* par cette

---

[64] ORIGÈNE, *Comm. in Canticum*, p. 89 Baehrens.
[65] ORIGÈNE, *Comm. in Canticum*, p. 67 Baehrens.

transition[66]: «Maintenant, invoquant Dieu le Père qui est charité, par la charité qui procède de lui, venons-en aux autres points qu'il nous fallait discuter. Et efforçons-nous tout d'abord de rechercher ce que signifie le fait qu'alors que les Églises de Dieu reconnaissent que trois livres ont été écrits par Salomon, le livre des *Proverbes* soit placé en premier, que soit en second rang celui que l'on appelle *Ecclésiaste*, et que vienne en troisième lieu le livre du *Cantique des Cantiques.*»

Nous arrivons ainsi au cinquième point: celui de l'ordre de lecture des livres de Salomon, qui va immédiatement être lié à celui de l'ordre des parties de la philosophie. En effet, Origène enchaîne immédiatement sur la distinction des trois disciplines, des trois formations (*disciplinae* en latin) par lesquelles on parvient à la science des choses: l'éthique, la physique et l'époptique. Il est évident qu'il faut lire dans le texte *epopticen* et non *enopticen*, comme nous aurons à le redire. L'*éthique* se présente comme une préparation qui permet d'acquérir une manière de vivre vertueuse. La *physique* se présente comme une étude de la nature de chaque chose, qui aura, elle aussi, une portée morale: on ne détournera pas les choses de l'usage auquel elles ont été destinées par le Créateur. Par l'*époptique*, enfin, on dépasse les choses visibles et l'on contemple, par l'esprit seul, les choses divines. Ces trois disciplines, nous dit Origène, qui sont connues par les sages grecs, ont été prises par eux à Salomon, qui leur était bien antérieur historiquement[67]. Les trois livres de Salomon, les *Proverbes*, l'*Ecclésiaste*, le *Cantique des Cantiques*, correspondent donc à ces trois parties de la philosophie. Les *Proverbes* correspondent, dit Origène, au lieu éthique (lieu = *locus* correspond à τόπος qui est une expression traditionnelle pour désigner les parties de la philosophie). Ce livre met en ordre les habitudes de vie à l'aide de sentences ramassées et brèves. L'*Ecclésiaste* correspond au lieu physique, parce qu'il parle beaucoup, dit Origène, des choses physiques et que, distinguant les choses vides et vaines des choses utiles et nécessaires, il enseigne qu'il faut abandonner la vanité et qu'il faut rechercher ce qui est utile et droit. Le *Cantique* correspond au lieu époptique: «il inspire à l'âme, en mettant en scène l'Époux et l'Épouse, l'amour des choses célestes et le désir des choses divines, enseignant comment, par les chemins de la charité et de l'amour, il faut parvenir à l'union avec Dieu.» Résumant tout son développement[68], Origène explique donc pourquoi Salomon, «ce maître qui, dit-il, est le premier à avoir enseigné aux hommes la divine philosophie», a mis au début de son œuvre le livre des *Proverbes*: il s'agissait d'abord de purifier

---

[66] ORIGÈNE, *Comm. in Canticum*, p. 74,30 Baehrens.
[67] ORIGÈNE, *Comm. in Canticum*, p. 75,23 Baehrens.
[68] ORIGÈNE, *Comm. in Canticum*, p. 75,31 Baehrens.

l'âme dans ses actes et dans ses mœurs, puis le livre de l'*Ecclésiaste*: il s'agissait ensuite de distinguer les causes et les natures des choses, et de découvrir ainsi la vanité des choses sensibles et la nécessité de se hâter vers les choses éternelles: comprenant que toutes les choses sensibles sont caduques et fragiles, le philosophe les méprisera et tendra vers les choses invisibles et éternelles. «C'est pourquoi, continue Origène, le *Cantique* se trouve à la dernière place, de telle sorte que l'on ne vienne à lui que si l'on a appris à connaître et à distinguer les choses corruptibles et incorruptibles, afin que l'on ne puisse être choqué par ces figures par lesquelles est décrit l'amour de l'Épouse pour l'amour céleste, c'est-à-dire l'amour de l'âme parfaite pour le Logos. Après avoir posé au préalable ce par quoi l'âme est purifiée dans ses actes et ses mœurs, puis ce par quoi elle est conduite à connaître ce que sont les choses physiques, c'est de manière tout à fait convenable que l'on parvient aux choses secrètes (*mystica*) et que l'on s'élève à la contemplation de la divinité par un amour pur et spirituel.» Origène illustre ce qu'il appelle «cette triple forme de la philosophie divine» respectivement par la figure d'Abraham, qui manifeste par son obéissance la philosophie morale, par la figure d'Isaac, qui manifeste la philosophie physique, parce qu'il creuse des puits et scrute les profondeurs des choses, par la figure de Jacob, qui a vu la maison de Dieu et l'échelle qui mène de la terre au ciel.

Nous reconnaissons dans le point traité par Origène la réunion de deux points qui se retrouvent dans les introductions des commentaires sur Aristote et sur Platon: «A quelle partie de la philosophie se rapporte le traité?» et «Quelle est la place de l'œuvre que l'on va lire dans l'ordre de lecture des œuvres de l'auteur?» Le *Cantique* vient en troisième place dans l'œuvre de Salomon, parce qu'il correspond à la troisième partie de la philosophie. Notons en passant que la question: «A quelle partie de la philosophie se rapporte le traité?» est étroitement liée à celle du *skopos*. Pour les commentateurs de Platon, la question du *skopos* se ramène, le plus souvent, à savoir si le dialogue doit être expliqué dans la perspective de l'éthique ou de la physique ou de la théologie ou époptique. Si le *Cantique* correspond à l'époptique, c'est que son *skopos* est l'amour de l'âme pour Dieu. La division que nous rencontrons chez Origène: éthique, physique, époptique, correspond, nous l'avons vu par l'exposé d'Origène, aux étapes du progrès spirituel: l'éthique est purification morale, la physique est détachement des choses sensibles, l'époptique, amour et contemplation des choses divines. Cette division des parties de la philosophie selon les étapes du progrès spirituel, que nous trouvons chez Origène, est une division typiquement néoplatonicienne. Elle sert à Porphyre pour classer systématiquement les *Ennéades* de Plotin: la première Ennéade correspond à la partie éthique, la seconde et la troisième

correspondent à la partie physique, la quatrième, la cinquième et la sixième Ennéades aux choses divines, donc à la partie théologique ou époptique. Et le cours de philosophie platonicienne proposé par Jamblique et admis par Proclus et ses successeurs, cours qui impose un certain ordre de lecture des dialogues de Platon, s'élève lui aussi de l'éthique à la physique, puis de la physique à la théologie ou époptique. Cette division de la philosophie en éthique, physique, époptique avait commencé à s'esquisser au Ier siècle de notre ère chez Plutarque et ensuite chez Théon de Smyrne; on la voit se préciser ensuite chez Clément d'Alexandrie, et elle apparaît clairement développée chez Origène. Le mot «époptique» qui apparaît chez Plutarque, Théon, Clément et Origène pour désigner la théologie, vient du *Banquet* de Platon (210 a) où l'expression *epoptica* est employée par Diotime à propos de la fin de l'initiation aux mystères de l'amour, c'est-à-dire de la remontée de l'âme vers le Beau absolu.

Notons en passant qu'Origène prend la peine, en énumérant ces parties de la philosophie, de préciser la place de la logique par rapport à elles. La logique n'est pas une partie indépendante, mais elle est mêlée aux trois autres. C'est pourquoi Salomon a introduit la logique dans ses *Proverbes* en y distinguant la signification des termes 'sagesse', 'science', 'discipline', en enseignant les tropes, les figures de pensée, comme la parabole ou l'énigme. Nous ne pouvons nous attarder sur ce problème, mais nous pouvons nous contenter de dire qu'ici encore Origène se fait l'écho des discussions scolaires propres aux écoles aristotélicienne et platonicienne sur la place de la logique dans la division des parties de la philosophie.

Origène continue ensuite: «Après cela, la suite logique (*consequentia*, qui traduit probablement ἀκολουθία) de notre discours exige de nous que nous parlions du titre 'Cantique des Cantiques'.» Nous trouvons donc ici le sixième point examiné dans la Préface. Après avoir comparé l'expression «Cantique des Cantiques» à d'autres du même genre, qui se trouvent aussi dans l'Écriture Sainte: «Saint des Saints», «Œuvres des Oeuvres», «Siècles des Siècles», Origène cherche de quels cantiques le présent ouvrage est le cantique. Ces cantiques dont le *Cantique* est le sommet ont été chantés pour l'Épouse encore imparfaite, par les amis de l'Époux, c'est-à-dire les anges et les prophètes.

Origène énumère donc ces cantiques en laissant entendre que chacun de ces cantiques correspond à un progrès vers la perfection. Il y a premièrement le *Cantique* de Moïse dans l'*Exode*, deuxièmement le *Cantique* du *Livre des Nombres*, troisièmement le *Cantique* du *Deutéronome*, quatrièmement le *Cantique* de Debbora au *Livre des Juges*, cinquièmement le *Cantique* du *Livre des Rois*, sixièmement le *Cantique* d'Asaph au *Livre des Paralipomè-

nes. Le *Cantique des Cantiques*, dit Origène, se trouve donc à la septième place, à moins que l'on n'ajoute à la liste le *Cantique* d'Isaïe et le *Cantique des degrés* dans les Psaumes. «En comparant les vertus de chacun des Cantiques, continue Origène[69], on pourra montrer par quels merveilleux degrés l'Épouse s'avance vers la chambre de l'Époux. Parvenue à elle, elle entend et dit tout ce qui est contenu dans le *Cantique des Cantiques*.» On voit par cette conclusion d'Origène que le point qui traite du titre «Cantique des Cantiques» correspond aussi au point traité auparavant et se rapportant à la place de l'ouvrage. Cette fois, le *Cantique* est placé dans l'ensemble des cantiques bibliques, conçu comme une ascension progressive vers le *Cantique des Cantiques*.

Origène en vient ensuite à un autre aspect de l'*epigraphé*, c'est-à-dire de la formule placée tout au début du livre. Il déclare: «Nous pouvons aussi chercher, avant d'en venir au texte du *Cantique*, pourquoi Salomon, qui paraît avoir voulu dans ces trois écrits se mettre au service de la volonté de l'Esprit-Saint, Salomon donc est appelé dans les *Proverbes*: «Salomon, fils de David, qui a régné en Israël», pourquoi au début de l'*Ecclésiaste*, il est écrit: «Paroles de l'Ecclésiaste, fils de David, roi d'Israël à Jérusalem», et pourquoi, dans le *Cantique des Cantiques*, n'est indiqué ni le nom de la nation, ni le lieu où il règne, ni même qu'il est roi, ni qu'il a David pour père, mais seulement «Cantique des Cantiques, qui est de Salomon».» Au début de chaque ouvrage, la titulature de Salomon varie donc. Origène l'explique de deux manières. D'abord, ces trois titres différents correspondent à différents aspects du rôle du Christ. Ensuite, ces titres correspondent à la partie de la philosophie qui est traitée dans chacun des trois ouvrages. Au début des *Proverbes*, livre de discipline morale, on ne parle que d'Israël, parce que l'on n'est pas encore parvenu à l'idée des choses célestes, donc de la Jérusalem céleste. Au début de l'*Ecclésiaste*, Jérusalem est mentionnée, parce que le désir des choses célestes est lié au mépris des choses physiques. Au début du *Cantique*, au contraire, n'apparaît plus que le mot 'Salomon' tout seul, qui signifie pacifique, parce qu'on est parvenu à la perfection, et que tout est pacifié.

Dernière précision concernant le titre[70]: il ne faut pas dire 'Cantiques (au pluriel) des Cantiques' comme le veulent certains, mais 'Cantique des Cantiques' au singulier. Et Origène semble conclure tout ce point en disant: «Voilà ce que nous avions à dire en forme de préface sur l'*epigraphé* ou le titre du livre». Mais il repense encore à un détail concernant le même problème. Il y a des exégètes qui veulent lire «Cantique des Cantiques de Salomon», comme s'il y avait d'autres cantiques de Salo-

---

[69] Origène, *Comm. in Canticum*, p. 83,13 Baehrens.
[70] Origène, *Comm. in Canticum*, p. 86,27 Baehrens.

mon. Mais, répond Origène, aucun cantique de Salomon autre que celui-ci n'est reconnu dans les livres canoniques[71]. Nous retrouvons donc ici un point important des schémas scolaires, l'explication du titre, à laquelle s'ajoutent des considérations sur la manière dont est présenté le nom de l'auteur dans ce titre.

Dans sa préface au commentaire des *Cantiques*, Origène traite donc de la plupart des points qu'abordaient les néoplatoniciens dans les introductions de leurs commentaires: 1) la mise en scène dramatique: l'agencement du drame, 2) les personnages du drame et leur signification, 3) les dispositions nécessaires au lecteur, 4) le thème général, 5) la place dans l'ordre de lecture et dans la division des parties de la philosophie, 6) la raison du titre. Non seulement Origène traite de fait de ces différents points, mais à deux reprises il présente l'exposé de ces différents points comme une nécessité préalable à toute explication du texte même. Cette préface d'Origène confirme donc notre hypothèse selon laquelle, dès le IIIe siècle de notre ère, il existait déjà des esquisses de schémas proposant les points à traiter sous forme d'introduction, avant d'aborder l'explication des ouvrages faisant partie du *cursus* scolaire.

Plan exhaustif des introductions aux commentaires néoplatoniciens des œuvres de Platon et d'Aristote dans le cadre général du cursus des études philosophiques

(Ce plan doit laisser de côté les différentes phases du développement historique des schémas que je viens d'exposer. En plus, les commentateurs n'avaient pas à traiter chaque fois tous les points en commentant les différentes œuvres philosophiques.)

A) *Le cursus aristotélicien*

I. Introduction à l'*Isagoge* de Porphyre
  a) Introduction à la philosophie en général:
    1) La philosophie existe-t-elle (εἰ ἔστι)?
    2) Qu'est-ce que la philosophie (τί ἐστι): 6 définitions
    3) Le comment de la philosophie (ὁποῖόν τί ἐστι): est-ce qu'elle est science ou technique, quelles sont ses parties?
    4) Le pourquoi de la philosophie (διὰ τί ἐστι).
  b) Introduction spécifique à l'*Isagoge*:
    1) Le but du livre (σκοπός)

[71] Origène, *Comm. in Canticum*, p. 88,4 Baehrens.

2) Son utilité (τὸ χρήσιμον)
3) Son authenticité (τὸ γνήσιον)
4) Sa place dans l'ordre de lecture (ἡ τάξις τῆς ἀναγνώσεως)
5) La raison d'être de son titre (ἡ αἰτία τῆς ἐπιγραφῆς)
6) A quelle partie de la philosophie appartient le traité?
7) Sa division en chapitres (ἡ εἰς τὰ κεφάλαια διαίρεσις)
8) La forme de l'enseignement (ὁ τρόπος τῆς διδασκαλίας)

II. Introduction aux *Catégories*:
  a) Biographie d'Aristote
  b) Introduction à la philosophie d'Aristote:
    1) De combien de manières et selon quels principes les sectes philosophiques ont-elles reçu leurs dénominations?
    2) Quel est le classement des écrits d'Aristote?
    3) Par quoi faut-il commencer pour aborder les écrits d'Aristote?
    4) Quelle est la fin de la philosophie d'Aristote?
    5) Quels sont les moyens qui nous conduisent à cette fin?
    6) Quel est le type d'expression (εἶδος) dans les écrits d'Aristote?
    7) Pourquoi Aristote a-t-il cultivé l'obscurité (*scil.* dans ses traités philosophiques)?
    8) Quelles sont les qualités requises de l'exégète?
    9) Quelles sont les qualités requises de l'auditeur?
    10) Pour chaque traité d'Aristote, combien y a-t-il de points capitaux (= les 6 ou 7 points qui suivent) à examiner préalablement, quels sont-ils et quelle est leur justification?
  c) Introduction spécifique aux *Catégories*:
    1) Le but du livre
    2) Son utilité
    3) Son authenticité
    4) Sa place dans l'ordre de lecture
    5) La raison d'être de son titre
    6) Sa division en chapitres

---

7) A quelle partie de la philosophie appartient le traité?

III. Introduction au traité *De l'interprétation*:
les 6 ou sept points précédents

IV. Introduction aux *Premiers Analytiques*:
les 6 ou sept points précédents

etc.

B) *Le cursus platonicien*

a) Biographie de Platon
b) Introduction à la philosophie de Platon:
   1) De quel genre est la philosophie de Platon?
   2) Pourquoi Platon, à la différence de Pythagore et de Socrate, a-t-il cru qu'il était de son devoir d'écrire?
   3) Pourquoi s'est-il servi de la forme littéraire du dialogue?
   4) De quels éléments les dialogues de Platon sont-ils constitués? (Comparaison avec les constituants du cosmos)
   5) D'où Platon prend-il les titres de ses dialogues? (Des personnages ou des réalités (πράγματα)?).
   6) Quel est le principe de division en chapitres de ces dialogues? (D'après Proclus, la doctrine est le seul principe, et non pas la situation dramatique ni les genres d'argumentation)
   7) Sous quelle forme les entretiens des dialogues sont-ils présentés? (ὁ τρόπος τῆς συνουσίας) (Est-ce qu'ils sont présentés directement ou rapportés indirectement? par combien d'intermédiaires? Interprétation symbolique)
   8) Quelles sont les règles à l'aide desquelles on peut établir le but (σκοπός) de chaque dialogue de Platon?
   9) Quel est l'ordre (τάξις) des dialogues de Platon?
   10) Quelle forme prend l'enseignement (ὁ τρόπος τῆς διδασκαλίας)?
c) Introduction à chacun des douze dialogues contenus dans le *cursus* (*Premier Alcibiade, Gorgias, Phédon, Cratyle, Théétète, Sophiste, Le Politique, Phèdre, Le Banquet, Philèbe, Timée, Parménide*):
   1) La mise en scène dramatique du dialogue (ὑπόθεσις, δραματικὴ διασκευή)
   2) Les personnages du dialogue, leur interprétation symbolique.
   3) Le thème général (πρόθεσις) ou le but (σκοπός) du dialogue
   4) La place (τάξις) du dialogue dans l'ordre de lecture
   5) L'utilité (τὸ χρήσιμον) du dialogue
   6) Le ou les styles utilisés dans le dialogue (χαρακτήρ, εἶδος)
   7) La division du dialogue en parties ou chapitres
   8) La forme de l'entretien dans le dialogue (ὁ τρόπος τῆς συνουσίας) et son interprétation symbolique. Les points 7 et 8 sont souvent liés ensemble.

Origène, Préface au commentaire sur le Cantique des Cantiques

1) Quels sont les personnages du dialogue et quelle est leur interprétation symbolique?
2) Quelle est la mise en scène dramatique?
3) Quelles dispositions faut-il avoir pour lire l'œuvre?
4) Quel est le thème général?
5) Quelle est la place de l'œuvre dans l'ordre de lecture et à quelle partie de la philosophie correspond-elle?
6) Quelle est la raison d'être du titre?

CHAPITRE II

PREMIER POINT DU PREMIER SCHÉMA INTRODUCTIF: LES DÉNOMINATIONS DES SECTES PHILOSOPHIQUES

Voyons le premier des dix points d'introduction aux *Catégories*, qui est traité par Simplicius[1] d'une manière assez brève: de combien de manières et selon quels principes les sectes philosophiques ont-elles reçu leur dénomination? Le sujet de ce premier chapitre est tout de suite divisé en sept parties par l'annonce: «Les sectes philosophiques reçoivent leur nom de sept manières». Ces sept manières de désigner les sectes philosophiques sont les suivantes:

1. d'après le fondateur de la secte
2. d'après la patrie du fondateur
3. d'après le lieu de l'école
4. d'après une activité accidentelle
5. d'après leur choix philosophique
6. d'après le but de leur philosophie
7. d'après leur genre de vie.

Ces sept modes de dénomination se trouvent déjà dans le prologue des *Vies de philosophes* de Diogène Laërce[2], auteur de la fin du deuxième ou du troisième siècle de notre ère, avec un changement de détail minime. En ce qui concerne la raison de la dénomination des cyniques, les commentateurs néoplatoniciens déduisent, comme nous allons le voir, cette appellation de leur genre de vie (c'est la septième manière chez Simplicius). Diogène ou sa source, au contraire, dit qu'elle provient de la raillerie, qu'elle est donc un sobriquet. Si nous voulions rechercher les premières traces de l'existence d'un classement des dénominations des sectes philosophiques, il faudrait, je crois, aller les chercher chez Cicéron[3].

Les sept subdivisions du premier chapitre sont encore une fois communes aux Introductions des cinq commentaires néoplatoniciens à peu près contemporains sur les *Catégories* qui nous sont parvenus, mais les différents auteurs sont le plus souvent plus prolixes dans leurs explications

---

[1] Simplicius, *In Cat.*, p. 3,30-4,9; cf. Ammonius, *In Cat., C.A.G.*, t. IV, 4, p. 1,13-3,19 Busse; Olympiodore, *Prolegomena, C.A.G.*, t. XII, 1, p. 3,8-5,6 Busse; David (Élias), *In Cat.*, *C.A.G.*, t. XVIII, 1, p. 108,15-113,16; Philopon, *In Cat., C.A.G.*, t. XIII, 1, p. 1,19-3,7 Busse.

[2] Diogène Laërce, I, 17, p. 7, 1-7 Long.

[3] Cicéron, *De orat.*, III, 28, 109; *Acad.*, I, 4, 17.

que Simplicius. Comme exemple de *la première manière de dénommer une secte philosophique*: la dénomination d'après le nom du fondateur, Simplicius mentionne les pythagoriciens et les platoniciens; Philopon[4] fait de même. David (Élias) pour sa part, énumère les platoniciens et les aristotéliciens[5], tandis qu'Ammonius[6] et Olympiodore[7] donnent, en plus des pythagoriciens, les épicuriens et les démocritéens. Ce dernier exemple est un peu surprenant, car nous n'avons aucune connaissance de l'existence d'une secte démocritéenne à l'époque impériale et même avant, à moins que l'on ne compte les épicuriens comme démocritéens[8]. Quant aux platoniciens, ce n'est qu'assez tardivement que les adeptes de la philosophie de Platon ont été appelés ainsi. A l'époque hellénistique, l'appellation «académiciens» était habituelle. J. Glucker, dans son livre intitulé *Antiochus and the Late Academy*[9], consacre un long chapitre à la question de savoir quand et pourquoi ce changement de dénomination a eu lieu. Selon cet auteur, l'épithète *platonici* n'est devenue usuelle qu'à partir du IIe siècle de notre ère et elle correspond d'une part à la disparition de l'Académie d'Athènes comme institution, au temps d'Antiochus d'Ascalon, d'autre part à l'apparition du phénomène du moyen-platonisme qui avait pris racine, non plus à Athènes, mais en Asie Mineure et en Syrie, et qui consacrait son activité à relire et commenter les écrits du fondateur. Les moyens platoniciens ainsi que les néoplatoniciens sont généralement appelés et s'appellent eux-mêmes «platoniciens». La dénomination d'«aristotéliciens» pour les philosophes se réclamant d'Aristote, si courante dans notre langage moderne, semble avoir été assez rare dans l'Antiquité. Je ne sais pas si Glucker a raison d'écrire que, tant que la secte péripatéticienne a subsisté, aucun de ses adeptes ne s'est jamais appelé «aristotélicien»[10], mais je connais au moins un exemple où Lucien, auteur du IIe siècle de notre ère, appelle le péripatéticien Herminus un «aristotélicien»[11]. De toute manière, la dénomination «aristotéliciens» fournie par David (Élias) a dû rester assez rare dans l'Antiquité.

Le deuxième genre de dénomination se tire de la patrie du fondateur: les cyrénaïques, dit Simplicius, sont appelés ainsi d'après la patrie, Cyrène,

---

[4] PHILOPON, *In Cat.*, p. 1,20.
[5] DAVID (ÉLIAS), *In Cat.*, p. 108,18.
[6] AMMONIUS, *In Cat.*, p. 1,14-16.
[7] OLYMPIODORE, *Prolegomena*, p. 3,12-14.
[8] Dans sa jeunesse, Épicure se désignait lui-même comme *democriteios*: cf. PLUTARQUE, *Adv. Colot.*, 3,1108 e = Usener, *Epicurea*, p. 175.
[9] *Hypomnemata*, t. LVI, Göttingen 1978, p. 206-225.
[10] *Loc. cit.*, p. 223.
[11] LUCIEN, *Demonax*, 56.

de leur fondateur Aristippe, les mégariques d'après la patrie d'Euclide[12], Mégare, les éléates d'après la patrie de Xénophane et de Parménide, Élea (= Velia) en Italie du Sud. Simplicius nomme donc deux écoles socratiques, les cyrénaïques et les mégariques, et une école présocratique qui n'a peut-être jamais existé en tant qu'école, les éléates. Ammonius, Philopon, Olympiodore et David (Élias), dans leurs exemples, se bornent aux écoles socratiques, auxquelles Olympiodore et David (Élias) ajoutent encore les érétriciens, David (Élias), en plus les éliaques[13].

Le lieu de l'enseignement[13a] fournit l'occasion du *troisième genre de dénomination*. Simplicius utilise comme exemple les académiciens et les stoïciens; Ammonius[14] nomme en plus ce qu'il appelle les lycéens, c'est-à-dire les sectateurs d'Aristote, les autres commentaires n'ajoutent rien de plus. Simplicius et Philopon ne prennent pas la peine d'expliquer quoi que ce soit, tandis que les autres commentateurs évoquent, au moins comme motif de la dénomination de la secte stoïcienne, la *Stoa poikile*[15], c'est-à-dire le portique où enseignait Zénon à Athènes et que l'on appelait ainsi parce qu'il avait été orné de peintures murales. Il est vrai que, dans les différentes versions de la *Vie d'Aristote*, l'Académie et le Lycée étaient mentionnés comme les endroits où Platon et Aristote enseignaient respectivement, et il était superflu d'en parler encore une fois. Nous pouvons ajouter nous-même quelques détails historiques pour expliquer le nom même d'«Académie» et de «Lycée». Platon, probablement au moment de son retour du premier voyage en Sicile, avait acheté un jardin près de l'*Akademeia*, un lieu boisé situé en dehors des murs d'Athènes, voué au culte du héros *Hekademos* et pourvu d'un gymnase. Platon enseignait en partie dans ce gymnase et en partie dans son propre jardin[16]. D'une manière analogue, les élèves d'Aristote reçurent leur nom de «lycéens» d'après le gymnase appelé Lykeion où Aristote donnait son

---

[12] Il ne s'agit évidemment pas du mathématicien Euclide, mais d'un Euclide, disciple de Socrate. Platon, dans le *Phédon* 59c, le nomme parmi ceux qui assistaient à la mort de Socrate.

[13] AMMONIUS, *In Cat.*, p. 1,16 s.: cyrénaïques; PHILOPON, *In Cat.*, p. 2,1 s.: cyrénaïques, mégariques; OLYMPIODORE, *Proleg.*, p. 3,15-18: cyrénaïques, mégariques, érétriciens; DAVID (ÉLIAS), *In Cat.*, p. 108,36-109,4: cyrénaïques, mégariques, érétriciens, éliaques.

[13a] AMMONIUS, *In Cat.*, p. 1,18; OLYMPIODORE, *Prolegomena*, p. 3,18-20; DAVID (ÉLIAS), *In Cat.*, p. 109,5-6. DAVID (ÉLIAS) ajoute encore qu'il faut distinguer Zénon le stoïcien et Zénon l'Éléate.

[14] AMMONIUS, *In Cat.*, p. 2,1.

[15] AMMONIUS, *In Cat.*, p. 1,18; OLYMPIODORE, *Proleg.*, p. 3,19; DAVID (ÉLIAS), *In Cat.*, p. 109,6.

[16] Cf. *Grundriss der Geschichte der Philosophie, begründet von F. Ueberweg: Die Philosophie der Antike*, t. 3, éd. H. Flashar, Basel-Stuttgart 1983, chap. 1: J. KRÄMER, «Die ältere Akademie», p. 4, col. 1.

enseignement pendant son deuxième séjour à Athènes (à partir de 335/34). Ce gymnase tirait son nom d'un culte très ancien en l'honneur d'Apollon Lykeios, dont il gardait le sanctuaire dans son enceinte[17].

Le quatrième genre de dénomination (le sixième dans le commentaire d'Ammonius[18] et le septième chez Philopon[19], Olympiodore[20] et David (Élias)[21]) est tiré d'une activité «accidentelle». Le seul exemple donné par tous les commentateurs est le Péripatos, école dont les membres auraient été ainsi nommés à cause de l'habitude qu'ils avaient de déambuler en enseignant et en apprenant. Simplicius ne s'occupe pas des difficultés que présente cette appellation pour le lecteur du VIe siècle et à plus forte raison pour le moderne. En effet, le substantif *peripatos*, en langue grecque classique, désigne d'abord la promenade, mais, dans un second temps, le lieu où l'on se promène, spécialement les portiques ou plus généralement les espaces couverts dans les gymnases publics, qui étaient en même temps les lieux préférés pour l'enseignement philosophique[22]. Ainsi la signification «école» s'est greffée sur celle de «lieu de promenade», mais dans les débuts, cette deuxième signification était utilisée dans un sens général et elle n'était nullement réservée à la seule école d'Aristote[23]. En effet, l'habitude de se promener en enseignant était commune à tous les sophistes et tous les philosophes, et ce détail n'aurait pas pu servir à caractériser une seule école philosophique parmi toutes les autres. Pour ne donner qu'un seul exemple: Diogène Laërce raconte que l'académicien Polémon enseignait en se promenant[24]. Comment est-on donc arrivé à désigner par *peripatos* spécialement l'école d'Aristote? A la suite de l'article fondamental de K.O. Brink «Peripatos»[25], des savants

---

[17] Cf. J. P. LYNCH, *Aristotle's School*, Berkeley 1972, p. 9 ss.

[18] AMMONIUS, *In Cat.*, p. 3,8 ss.

[19] PHILOPON, *In Cat.*, p. 2,6 s. et 3,4-7.

[20] Plus précisément, ce genre de dénomination est le septième dans l'ordre du traitement (*Proleg.*, p. 5,18 ss.), mais le sixième dans l'énumération du début (*ibid.*, p. 3,12).

[21] DAVID (ÉLIAS), *In Cat.*, p. 112,17 ss.

[22] Cf. K. O. BRINK, article *Peripatos* dans *Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft, Suppl.* VII, 1940, col. 895-949.

[23] Épicure par exemple désigne sous ce nom l'Académie platonicienne: cf. frgm. 171 Usener: τοῦ Πλάτωνος περιπάτου; cf. *Index Herculanensis*, 23 Mekler: Aristote et Xénocrate, pendant leur séjour à la cour d'Hermias, διατρίβοντες δ' ἐφιλοσόφουν εἰς ἕνα περίπατον συνιόντες; cf. ibid., 39 Mekler: Ménédème fonde ἕτερον περίπατον καὶ διατριβήν; ibid., 38 Mekler: Xénocrate ἔτη κατασχὼν ὀκτὼ τὸν περίπατον, etc.

[24] DIOG.LAËRCE, 4,19. — Mais la promenade ne fut évidemment pas la seule façon d'enseigner: on enseignait aussi assis. Ainsi Théophraste enseignait assis: frgm. 51 Wehrli (*Die Schule des Aristoteles, Suppl.* 1, 1974). Pour les sophistes, cf. PLATON, *Protag.*, 314 e-315 c: Socrate voit, en arrivant chez Callias, Protagoras enseigner en se promenant et Hippias le faire étant assis sur un siège élevé.

[25] Cité à la note 22.

comme Fritz Wehrli[26] et Ingemar Düring[27] pensent que la signification réduite de *peripatos* comme dénomination de l'école d'Aristote est apparue seulement après que Théophraste eut pris la direction de l'école d'Aristote à la mort de ce dernier. C'est sous Théophraste que l'école put, pour la première fois, acquérir un terrain dont elle avait la propriété exclusive et qui contenait des bâtiments, et parmi ceux-ci, comme local principal de l'enseignement, un *peripatos*. Ce terrain était situé ou dans le grand complexe du Lykeion même ou à proximité de celui-ci. Comme l'école d'Aristote a connu sous Théophraste un essor considérable et même spectaculaire, on croit que c'est à l'époque de Théophraste que le local de son école est devenu «le» *peripatos* par excellence, donc que le nom commun *peripatos* est devenu un nom propre. C'est donc bien le local de l'école et non pas, comme Simplicius et les autres commentateurs le disent, l'activité accidentelle de la promenade, qui a donné son nom à l'école d'Aristote, bien que le nom du local *peripatos* ne soit pas par lui-même significatif. Ce manque de précision dans la dénomination, l'école d'Aristote le partage avec le Jardin (*kepos*) d'Épicure, qui représente le parallèle le plus proche d'elle en ce qui concerne la dénomination. L'Académie et la Stoa furent certes aussi nommées d'après le lieu de l'enseignement, mais d'une manière plus individualisée, puisque cette fois des lieux déterminés étaient désignés. D'après Brink, le terme *peripatos* au sens d'«école» et «lieu de l'école» ne s'est jamais imposé, dans le langage courant, avec la même force que ses synonymes διατριβή et σχολή. A partir du premier siècle avant notre ère, ce sens aurait commencé à disparaître et n'aurait finalement plus été compris par la suite. C'est pour cette raison que les commentateurs néoplatoniciens des cinquième et sixième siècles ont cru que l'appellation «*peripatos*» était dérivée de l'activité accidentelle de la promenade. Voici comment Ammonius[28] et Olympiodore[29] expliquent ce phénomène. Platon avait coutume de se promener tout en enseignant, pour fortifier en même temps le corps et l'âme. Ses successeurs Xénocrate et Aristote furent donc appelés «ceux du Péripatos», mais Aristote enseignait au Lycée, tandis que Xénocrate enseignait dans l'Académie. David (Élias) et Olympiodore[30] précisent que les uns

---

[26] F. Wehrli, *Der Peripatos bis zum Beginn der römischen Kaiserzeit*, dans *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, begründet von F. Ueberweg, t. III, éd. H. Flashar, Basel-Stuttgart 1983, 463, col. 1.

[27] I. Düring, *Aristotle in the Ancient Biographical Tradition, Acta Universitatis Gothoburgensis*, t. LXIII, 2, Göteborg 1957, p. 405.

[28] Ammonius, *In Cat.*, p. 3,9 ss.

[29] Olympiodore, *Proleg.*, p. 5,19 ss.

[30] David (Élias) *In Cat.*, p. 112,31 ss. Olympiodore, *Proleg.* p. 5,24-26. Pour David, *In Isag.*, p. 121,4-18 cf. plus loin p. 199 s. A cet endroit David veut surtout défendre Aristote contre des critiques hostiles, ce qui explique l'orientation différente du texte. David a tendance à prendre en considération les objections des adversaires; cf. plus loin p. 100.

étaient appelés Λυκείοι περιπατητικοί et les autres 'Ακαδημικοὶ περιπατητικοί. Ammonius rapporte le même détail dans son commentaire à l'*Isagoge* de Porphyre (p. 46,12-13). Pour les uns, continuent Ammonius, Olympiodore et David (Élias), la mention du lieu a disparu du nom de l'école, et ils n'ont plus été appelés que d'après l'activité, donc «péripatéticiens». Pour les autres par contre, c'est l'activité qui n'a plus été mentionnée dans le nom de l'école, en sorte qu'ils n'ont été nommés que d'après le lieu de l'enseignement, donc académiciens. Et Olympiodore s'empresse d'ajouter[31] que ce fut à bon droit que, pour les élèves d'Aristote, la mention de l'activité a été conservée dans la dénomination de leur école, car il appartenait à Aristote, qui était plein des doctrines de son maître Platon, d'hériter de la dénomination propre à Platon. David (Élias) n'ajoute que peu de choses à ce tableau. Il précise que le successeur direct de Platon fut son neveu Speusippe, et que Xénocrate et Aristote succédèrent ensemble à Speusippe[32].

Le fait que David (Élias) est le seul à mentionner Speusippe a été interprété de deux manières différentes. Karl Praechter[33] était d'avis que les explications de Philopon, d'Olympiodore et de David (Élias chez Praechter) reflétaient toutes, les unes d'une manière plus complète que les autres, le ou les cours d'Ammonius sur ce sujet, et remontaient donc toutes à une source unique. Ingemar Düring[34], par contre, pense que David (Élias chez Düring) a eu à sa disposition une source différente des autres: David (Élias) aurait eu accès à la *Vie d'Aristote* de Ptolémée[35] dans sa forme originale, *Vie* qu'il aurait utilisée à côté du commentaire d'Ammonius. Je dois avouer que l'argumentation de Düring me rend perplexe. C'est bien lui en effet qui soutient que la *Vie d'Aristote* que nous appellons aujourd'hui *Vita Marciana* et celle appelée *Vita vulgata* sont des témoins tardifs d'un épitomé de la *Vie d'Aristote* de Ptolémée utilisée dans l'école d'Ammonius[36]. Comme ces *Vies* mentionnent bien Speusippe comme successeur direct de Platon, et comme Düring suppose lui-même que

[31] OLYMPIODORE, *Proleg.*, p. 5,28 ss.
[32] DAVID (ÉLIAS), *In Cat.*, p. 112,28 s.
[33] K. PRAECHTER, *Göttingische gelehrte Anzeigen*, 1904, p. 374-397.
[34] I. DÜRING, *Aristotle in the Ancient Biographical Tradition* (cité à la note 27), p. 409.
[35] Concernant l'énigmatique personnage de Ptolémée qui a fait couler beaucoup d'encre, je ne renvoie qu'aux articles les plus récents: A. DIHLE, *Der Platoniker Ptolemaios*, dans *Hermes* LXXXV, 1957, p. 314-325, pense que Ptolémée pourrait être identique au philosophe platonicien ou néoplatonicien que mentionnent Jamblique et Proclus. I. DÜRING, *Ptolemy's Vita Aristotelis rediscovered*, dans *Philomathes, Studies and Essays in the Humanities in Memory of Ph. Merlan*, La Haye 1971, p. 264-269, est du même avis. Pour M. PLEZIA, *De Ptolemaei Vita Aristotelis*, dans *Aristoteles — Werk und Wirkung*, éd. J. Wiesner, t. I, Berlin-New York 1985, p. 1-11, Ptolémée est un péripatéticien du IVe siècle de notre ère et Gallus, le destinataire du traité de Ptolémée, le frère de Julien l'Apostat.
[36] I. DÜRING, *Aristotle in the Ancient Biographical Tradition*, p. 117 et 445.

l'archétype de ces *Vies* se trouvait au début de l'édition des *Catégories* que les étudiants d'Ammonius (ainsi que les autres commentateurs et leurs disciples) avaient à leur disposition, l'explication la plus simple serait que certains commentateurs ou ceux de leurs élèves qui transcrivirent et publièrent leurs cours, n'avaient pas jugé nécessaire de revenir sur tous les détails de la succession de Platon qui étaient contenus dans cette *Vie*. Toutefois, M. Plezia[37] est d'avis que l'hypothèse de Düring, selon laquelle la *Vita Marciana* et la *Vita vulgata* remonteraient en dernière instance à un épitomé de la biographie d'Aristote par Ptolémée, est fausse. On a en effet entre-temps trouvé une traduction arabe du texte grec du traité de Ptolémée qui consiste en la dédicace à un certain Gallus, le testament d'Aristote, une liste de ses œuvres et une biographie. (La traduction française du titre est la suivante: «Ceci (est) le traité de Ptolémée et (sont) en lui la directive d'Aristote et le répertoire de ses livres et quelque chose de ses annales[38]. A Gallus». La traduction anglaise de ce titre que reproduit Düring dans son article «Ptolemy's Vita Aristotelis rediscovered»[39] laisse peut-être déjà voir une certaine tendance d'interprétation: «This is the treatise of Ptolemy, containing the Will of Aristotle, the catalogue of his writings and part of his biography, dedicated to Gallus».) De ce traité il n'y a que la dédicace à Gallus qui soit nouvelle pour nous[40]. Les autres parties du texte correspondent presque mot à mot à la version arabe d'Ibn -Abī-Uṣaibiʿa[41]. Donc, selon Plezia, ce texte, dont la brièveté résulte de la volonté de son auteur, exprimée au début du traité, et non pas du fait que le texte soit un épitomé, est trop succinct pour avoir pu fournir tous les détails biographiques contenus dans l'ensemble des *Vies* grecques et latines conservées dans les manuscrits du Moyen-Age, que Düring a voulu faire dépendre de la *Vie* de Ptolémée. Si la *Vita Marciana* et la *Vita vulgata* ainsi que les autres *Vies* dont parle Düring ont un ancêtre commun, ce qui semble prouvé, ce ne peut être la *Vie* de Ptolémée. Cette

---

[37] Dans l'article cité à la note 35.

[38] Je dois cette traduction à l'amitié de M. Michel Tardieu.

[39] Article cité à la note 35.

[40] Le texte arabe de la dédicace à Gallus est édité, avec une traduction allemande, par CH. HEIN, *Definition und Einteilung der Philosophie. Von der spätantiken Einleitungsliteratur zur arabischen Enzyklopädie*, Frankfurt am Main-Bern-New York 1985 (*Europäische Hochschulschriften*), série XX (Philosophie), t. CLXXVII), p. 416-419. Une traduction anglaise par B. Levin se trouve dans l'article d'I. Düring cité à la note 35. Toutefois les deux traductions divergent tellement l'une de l'autre que l'on croirait parfois être en présence de textes différents. Malheureusement Ch. Hein n'a pas fourni d'explications concernant les raisons qui la font diverger de la traduction anglaise qu'elle ne semble d'ailleurs pas connaître. Le résumé latin de la dédicace à Gallus que donne M. Plezia à partir d'une traduction polonaise (non publiée) de J. Bielawski (voir l'article cité à la note 35) semble s'accorder en gros avec la traduction anglaise, sauf en ce qui concerne le titre.

[41] Traduction anglaise de ce texte dans I. DÜRING, *Aristotle in the Ancient Biographical Tradition*, p. 213-231.

dernière ainsi que les autres *Vies* dépendraient, à travers plusieurs auteurs différents, aussi bien quant à la date de leur activité que quant à leurs tendances philosophiques, de la même source: la *Vie d'Aristote* d'Andronicos de Rhodes[42]. I Düring malgré cela reste fidèle à ses hypothèses développées dans *The Ancient Biographical Tradition*..., même après la découverte du manuscrit contenant la traduction arabe du traité de Ptolémée, comme le montre son article "Ptolemy's Vita Aristotelis rediscovered"[43]. Il ne pense pas, comme le fait M. Plezia, que la version arabe contient le texte entier de la partie biographique, mais qu'il s'agit d'un épitomé.

Ce qui est frappant dans les explications d'Ammonius, d'Olympiodore et de David (Élias), c'est la tendance à faire paraître l'école d'Aristote comme la prolongation directe de l'école de Platon, et même, dans le cas d'Olympiodore, comme la seule vraie héritière de l'enseignement de Platon. Il est vrai que le courant sceptique et probabiliste de l'Académie, qui prend le dessus à partir d'Arcésilas, était considéré comme une déviation et une caricature de la pensée de Platon, non seulement par les néoplatoniciens, mais déjà par Antiochus d'Ascalon. On retrouve chez Cicéron, dans les *Académiques*[44], la même tendance à harmoniser les deux écoles, dans la bouche de Varron qui donne un aperçu des doctrines d'Antiochus: «Sous la direction de Platon, qui fut un auteur abondant dont l'esprit embrassait une multitude de sujets divers, s'institua une doctrine philosophique, demeurée une et accordée avec elle-même sous deux noms distincts, celui des académiciens et celui des péripatéticiens: pensant de même sur le fond des choses, ils différaient par l'appellation. Platon avait en effet transmis sa philosophie comme à un héritier à Speusippe, fils de sa sœur, et, d'autre part, avait eu deux disciples tout à fait éminents et par leur ardeur de connaître et par leur savoir, Xénocrate de Chalcédoine et Aristote de Stagire. Ceux qui eurent Aristote pour maître prirent le nom de péripatéticiens parce qu'ils philosophaient en se promenant dans le Lycée; ceux qui, suivant l'usage établi par Platon, se réunissaient pour s'entretenir dans l'Académie, qui est un autre gymnase, tirèrent de là le nom qu'ils portent. Mais les uns comme les autres, sous l'inspiration féconde de Platon, formèrent un système doctrinal bien défini dans sa riche plénitude et renoncèrent à l'habitude qu'avait Socrate de mettre toutes choses en doute et de discuter sans rien affirmer. Ainsi naquit une science philosophique embrassant et ordonnant toutes choses et se prêtant à un enseignement méthodique. A l'ori-

---

[42] M. Plezia, dans l'article cité à la note 35.
[43] Cité à la note 35.
[44] CICÉRON, *Acad.*, I, 4, 17.

gine cette science était une, je viens de le dire, sous deux noms, car entre le péripatétisme et l'ancienne Académie il n'y avait aucun désaccord. A la vérité, je crois qu'Aristote l'emportait par un génie plus abondant, mais la source était la même pour les deux écoles et, entre les objets à rechercher et ceux qu'il faut fuir, ils établissaient la même distinction.» La seule différence entre Cicéron et les commentateurs néoplatoniciens consiste dans le fait que le premier met en rapport le nom *peripatos* seulement avec l'école d'Aristote, tandis que les derniers font remonter cette appellation à Platon lui-même, peut-être parce qu'ils avaient connaissance de textes, comme le fr. 171 (Usener) d'Épicure, qui parlaient du *peripatos* de Platon et dans lesquels ils ne comprenaient plus le mot *peripatos* dans le sens où il signifie «école, lieu scolaire».

Si le nom d'Antiochus d'Ascalon fut honni des platoniciens postérieurs — il était considéré comme un traître parce qu'il avait osé introduire ouvertement des dogmes stoïciens dans l'enseignement de l'Académie —, la théorie de l'accord doctrinal entre Platon et Aristote fut reprise et défendue avec vigueur par Porphyre[45] et après lui cette conception devint traditionnelle dans l'école néoplatonicienne. En témoigne déjà le seul fait que l'on a pu, à partir de Porphyre, incorporer durablement la philosophie d'Aristote dans l'enseignement néoplatonicien[46]. La conception de la philosophie d'Aristote comme introduction à la philosophie de Platon, la conviction que l'école d'Aristote n'est que le prolongement de l'école de Platon, et l'affirmation de l'accord doctrinal entre les philosophies de Platon et d'Aristote s'impliquent mutuellement. Le développement d'Ammonius, d'Olympiodore et de David (Élias) sur l'origine du nom «Peripatos» revêt donc un caractère programmatique.

Comme les auteurs antiques, les savants modernes ne s'accordent pas entre eux quand il s'agit de savoir si Aristote, en enseignant au Lycée, a voulu fonder une école autonome en concurrence ouverte avec l'Académie[47]. En fait, les quelques récits faisant allusion à des tensions personnelles qui auraient existé entre Platon et Aristote, et à la rivalité entre Xénocrate et Aristote, semblent provenir de sources tendancieuses[48]. Il paraît impossible aujourd'hui de donner une réponse décisive à cette question.

---

[45] Dans son livre, perdu pour nous, *Sur l'unité de la doctrine de Platon et d'Aristote* (cf. I. Hadot, *Le problème du néoplatonisme alexandrin...*, p. 75).

[46] Cf. dans ce contexte le témoignage d'Hiéroclès dans son aperçu historique sur le développement de la philosophie platonicienne: cf. I. Hadot, *Le problème du néoplatonisme alexandrin...*, p. 73-76.

[47] Cf. là-dessus F. Wehrli, *Der Peripatos bis zum Beginn der römischen Kaiserzeit* (cité à la note 26), p. 463, col. 2.

[48] Cf. I. Düring, *Aristotle in the Ancient Biographical Tradition*, le chapitre «Aristotle and Plato», p. 315-336.

Le cinquième mode de dénomination d'une secte philosophique selon Simplicius, Ammonius et Olympiodore[49] se tire du choix philosophique. Ce même mode vient à la quatrième place dans l'ordre des sept modes de dénomination chez Philopon et chez David (Élias)[50]. L'exemple donné est partout le même: les éphectiques, c'est-à-dire ceux qui «suspendent leur jugement». Simplicius, selon son habitude, ne fournit pas d'explication, mais les quatre autres commentateurs se répandent en d'amples développements sur les caractéristiques de cette secte et sa réfutation par Platon et Aristote. Ammonius, qui est le plus court sur ce sujet, dit à peu près ceci: les éphectiques ne sont pas dignes du nom de philosophes, car ils sont d'avis que l'on ne peut rien connaître. Platon les a réfutés entre autres de la manière suivante: «Si vous dites qu'il y a impossibilité de connaître les choses avec certitude, est-ce que vous le dites en le sachant ou en ne le sachant pas ? Si vous le dites en ne le sachant pas, on ne vous croira pas, parce que vous le dites seulement avec votre bouche. Mais si vous le dites en le sachant, la possibilité de connaître quelque chose existe[51].»

Les éphectiques nient la possibilité de connaître quelque chose en utilisant, d'après Ammonius et Olympiodore, les arguments suivants: «La connaissance doit être ajustée à l'objet de la connaissance. L'objet devrait donc être immobile et toujours sous le même mode, ou, s'il bouge, le connaissant devrait bouger avec lui. Si donc les choses ne restent pas immobiles, mais se meuvent toujours, et si notre âme ne peut pas se mouvoir en harmonie avec elles, il y a nécessairement impossibilité de connaître avec certitude quelque chose.» Ammonius et Olympiodore répondent qu'il est vrai que les choses sont dans un mouvement ou un flux perpétuel, qu'il est «impossible d'entrer dans le même fleuve deux fois», mais qu'il est faux de croire que notre âme ne peut les suivre; au contraire, elle peut même les devancer par la pensée.

---

[49] Simplicius, *In Cat.*, p. 4,4-5; Ammonius, *In Cat.*, p. 2,8 ss.; Olympiodore, *Proleg.*, p. 3,30 ss.

[50] Philopon, *In Cat.*, p. 2,3-4 et 2,7 ss.; David (Élias), *In Cat.*, p. 109,24 ss.

[51] J'ignore à quel texte peut se référer cette prétendue citation de Platon, rapportée dans des versions légèrement différentes par Ammonius, Philopon, Olympiodore et David (Élias). Cette «citation» ne peut de toute manière être textuelle: c'est le mot κατάληψις qui le prouve, car il ne saurait, dans le sens utilisé ici, être de Platon. La référence donnée dans l'apparat critique de Busse (dans ses éditions des commentaires d'Ammonius, Philopon et d'Olympiodore): *Cratyl.*, p. 439 E, est fausse, également le renvoi à Diog. Laërce, 9,102. David (Élias) est le seul à fournir une référence précise: le dialogue *Théétète*, et Busse écrit cette fois-ci «spectare videtur p. 182 D sq.» Mais là non plus nous ne trouvons rien de ressemblant, bien que ce dialogue combatte en effet les idées de Protagoras concernant la théorie de la connaissance et ceux qui, à la suite d'Héraclite, tiennent que rien n'est et que tout devient. David (Élias) se trompe aussi en disant que Platon réfute la théorie de la connaissance de Protagoras dans le dialogue *Protagoras*.

On aura reconnu en passant la citation d'Héraclite «il est impossible d'entrer dans le même fleuve deux fois[52]». Cette citation reste anonyme chez Ammonius, ainsi que la réplique «d'un autre» qui aurait dit qu'il n'est même pas possible d'entrer une seule fois dans le même fleuve, c'est-à-dire que l'immersion progressive de tout le corps prend du temps, en sorte que le pied rencontre une autre eau que la tête. Philopon raconte à peu près la même chose, sauf que, chez lui, la première citation est attribuée à Pyrrhon et la deuxième à son élève (sic !) Héraclite. Philopon a dû être bien inattentif en prenant des notes au cours de son maître Ammonius ou en éditant les notes prises par un autre élève d'Ammonius[53], car je ne crois pas possible qu'une faute pareille ait pu être commise par Ammonius lui-même. Si l'on compare les textes d'Ammonius et de Philopon avec les commentaires d'Olympiodore et de David (Élias), on s'aperçoit que ces développements sur les éphectiques portaient en fait sur trois groupes distincts: tout d'abord les pyrrhoniens ou vrais éphectiques, car le mot ἐποχή pour désigner l'attitude du sceptique vient de Pyrrhon, en second lieu les héraclitéens et en troisième lieu les adhérents du sophiste Protagoras. Ce dernier était en effet assimilé aux éphectiques à cause de la phrase fameuse: «L'homme est la mesure de toutes choses...'', qui était interprétée, à tort ou à raison, comme une attitude de relativisme extrême. Dans ce contexte les réfutations des héraclitéens et de Protagoras par Platon, dans le *Théétète*, et par Aristote, dans le quatrième livre de la *Métaphysique*, étaient rapportées: or si nous regardons ce texte d'Aristote en question[54], nous nous apercevons que la deuxième citation, qui était restée anonyme chez Ammonius et aussi chez Olympiodore — David (Élias) n'en parle pas —, celle qui disait que l'on ne pouvait même pas entrer dans le même fleuve une seule fois, était attribuée à un certain Cratyle.

Olympiodore et David (Élias) ajoutent encore un schéma de réponses typique des éphectiques qui était appelé «le trépied», parce qu'il était triple. David (Élias) dit que c'est la secte elle-même qui était appelée ainsi. A toute question en forme d'alternative concernant une chose, ils avaient coutume de répondre que la chose est ou les deux, ou l'un ou l'autre, ou

---

[52] Cf. HÉRACLITE, *frgm.* 91 (cf. *frgm.* 12) Diels-Kranz; cf. PLATON, *Cratyle*, 402 a.

[53] L. G. WESTERINK, *Deux commentaires sur Nicomaque: Asclépius et Jean Philopon*, dans *Revue des Études Grecques*, LXXVII, 1964, vient à se demander (p. 533 s.), après une comparaison des deux commentaires, si Philopon avait réellement assisté aux cours d'Ammonius, c'est-à-dire s'il avait réellement été son élève, ou s'il n'avait pas plutôt utilisé tout simplement les notes d'un autre pour éditer les cours d'Ammonius. Dans ce cas le reproche de Simplicius, qui comparait Philopon à une corneille qui se pare des plumes d'autrui (SIMPLICIUS, *In De cael.*, 42,17 Heiberg), serait justifié. Mais cf. É. ÉVRARD, *Jean Philopon, son commentaire sur Nicomaque et ses rapports avec Ammonius*, dans *Rev. des Études Grecques*, LXXVIII, 1965, p. 592-598.

[54] ARISTOTE, *Métaph.* IV, 1010 a 14.

ni l'un ni l'autre. Ils répondaient donc par exemple à la question si l'âme est mortelle ou immortelle, qu'elle est ou les deux, c'est-à-dire mortelle et immortelle, ou qu'elle n'est ni immortelle ni mortelle, ou qu'elle est ou mortelle ou immortelle. Le mot 'trépied' nous rappelle une œuvre du médecin empirique Glaucias de Tarente (acmé vers 175 avant notre ère)[55] mentionnée par Galien dans son traité 'Ὑποτύπωσις ἐμπειρική[56], dont l'on pourrait traduire le titre par «Exposition sommaire de l'empirisme». Le mouvement des médecins empiriques était partisan du scepticisme de Pyrrhon. Comme l'écrit K. Deichgräber[57], l'école empirique de médecine et l'école philosophique des pyrrhoniens, qui devait finalement être absorbée par le mouvement empirique, ne connaissaient ni chef d'école ni centre local ni, pour cette raison même, les fêtes, rites et coutumes des autres écoles philosophiques. Le terme ἐμπειρικὴ ἀγωγή ne désigne aucune communauté ou autre chose que l'on pourrait signaler par un quelconque terme sociologique, mais n'est qu'un nom collectif pour les représentants d'un mouvement médical qui s'aligne sur le scepticisme et polémique contre toutes les autres écoles philosophiques et médicales. Nous ne savons rien du contenu du traité intitulé 'Trépied' de Glaucias de Tarente. Deichgräber pense qu'il pourrait s'agir, à l'instar de l'ouvrage du même nom de Nausiphanes, maître d'Épicure, d'une œuvre ayant pour but la défense des principes de la tendance empirique, et qu'il traitait des trois termes fondamentaux de l'empirisme: πεῖρα, ἱστορία, ἡ τοῦ ὁμοίου μετάβασις[58]. Si l'hypothèse de Deichgräber qui ne connaissait pas le texte d'Olympiodore et de David (Élias) est juste, le 'trépied' dont parlent nos deux auteurs n'aurait rien à voir avec l'œuvre de Glaucias. Mais le mouvement des médecins empiriques ou les autres sceptiques avaient peut-être tout simplement forgé la triple réponse en question par opposition au raisonnement syllogistique procédant par prémisse majeure, prémisse mineure et conclusion, et que Plutarque appelle 'le trépied de la vérité'[59]. Olympiodore ou sa source semble avoir

---

[55] Sur ce personnage voir K. Deichgräber, *Die griechische Empirikerschule, Sammlung der Fragmente und Darstellung der Lehre*, Berlin-Zürich 1965, p. 257 ss.

[56] Cette œuvre nous est conservée en traduction latine avec le titre *Subfiguratio empirica*. Le titre grec est une retraduction. Ce traité a été publié entre autres par K. Deichgräber, *loc. cit.*, p. 42 ss.

[57] Cf. K. Deichgräber, *loc. cit.*, p. 42 ss.

[58] Cf. K. Deichgräber, *loc. cit.*, p. 258.

[59] Plutarque, *De E Delphico*, 387 C. Un triple schéma de réponse comparable à celui qu'Olympiodore et David (Élias) prêtent aux sceptiques, mais sans qu'il soit fait mention de son nom de «trépied», est rapporté par Aristoclès de Messène dans son *De philosophia*. Le sceptique Timon, le disciple de Pyrrhon, aurait déclaré que l'on ne devrait pas se fier aux sensations ni aux opinions, mais rester sans opinion en se disant à propos de chaque chose (1) qu'il n'y a pas plus de raison d'affirmer qu'elle est ou qu'elle n'est pas; (2) que l'on peut affirmer à la fois qu'elle est et qu'elle n'est pas et (3) nier à la fois qu'elle soit et qu'elle ne soit pas (= Aristoclès chez Eusèbe, *Praeparatio Evangelica*, XIV, 18,3, t. II,

eu quelque connaissance, ne serait-ce que par des extraits, des œuvres de Galien contre les éphectiques, perdues pour nous, car il nous rapporte encore un argument employé par cet auteur contre le mouvement des éphectiques: s'il n'y a pas de perception vraie et qu'il y a une nature déterminée des choses, comment se fait-il que nous ne nous dirigions pas vers le feu, lorsque nous cherchons de l'eau, ni vers la mer, lorsque nous cherchons de la nourriture[60]?

Quoi qu'il en soit, on peut constater que les éphectiques, donc les philosophes qui s'opposent à toute forme de dogmatisme, sont les seuls à être combattus avec acharnement et ridiculisés par les commentateurs néoplatoniciens. Comme nous allons le voir, les cyniques, au contraire, sont traités avec sympathie, et de même Épicure, qui fut pourtant pendant l'époque hellénistique et au début de l'époque impériale la bête noire de toutes les autres sectes philosophiques. David (Élias) prend même la peine de laver Platon de tout soupçon d'être lui-même un éphectique, argument qui est certainement une réaction contre la phase sceptique de l'Académie, où l'on interprétait Platon en ce sens[61].

Le sixième mode d'appellation selon Simplicius[62] se tire de la fin poursuivie. L'exemple donné est celui des hédonistes, c'est-à-dire de la secte d'Épicure. Mais tous les commentateurs s'empressent de dire que les hédonistes n'ont pas mis leur fin extrême dans le plaisir vil, mais dans une sorte de plaisir sublimé. Il est rare, dans les polémiques contre les Épicuriens, que l'on leur rende cette justice.

Le septième genre[63] *de dénomination* d'une secte philosophique s'appuie sur le genre de vie et concerne les cyniques. Simplicius, comme d'habitude, n'explique rien. Ammonius, Philopon, Olympiodore et David (Élias) rapportent la raison suivante: ils sont appelés «cyniques», c'est-à-dire «qui ressemblent aux chiens», à cause de leur franc-parler et de leur habitude de vouloir convaincre les gens de leurs torts. Ils ont en effet un comportement analogue aux chiens, comme à l'inverse les chiens sont, comme Platon le constate dans la *République*[64], philosophes en quelque

p. 306,10 ss. Mras). A propos d'Aristoclès, cf. P. Moraux, *Der Aristotelismus bei den Griechen*, t. II, 1984, p. 83 ss. et sur notre texte p. 155 s.

[60] Olympiodore, *Proleg.*, p. 4,15-18.

[61] David (Élias), *In Cat.*, p. 110,12 ss.

[62] Simplicius, *In Cat.*, p. 4,5-6. Cf. Philopon, *In Cat.*, p. 2,5-6 et 2,29-3,4; Olympiodore, *Proleg.*, p. 5,7-18; David (Élias), *In Cat.*, p. 111,33 ss.; Ammonius, *In Cat.*, p. 3,16-19. En ce qui concerne la place que tient cette dénomination chez les différents commentateurs, cf. p. 170.

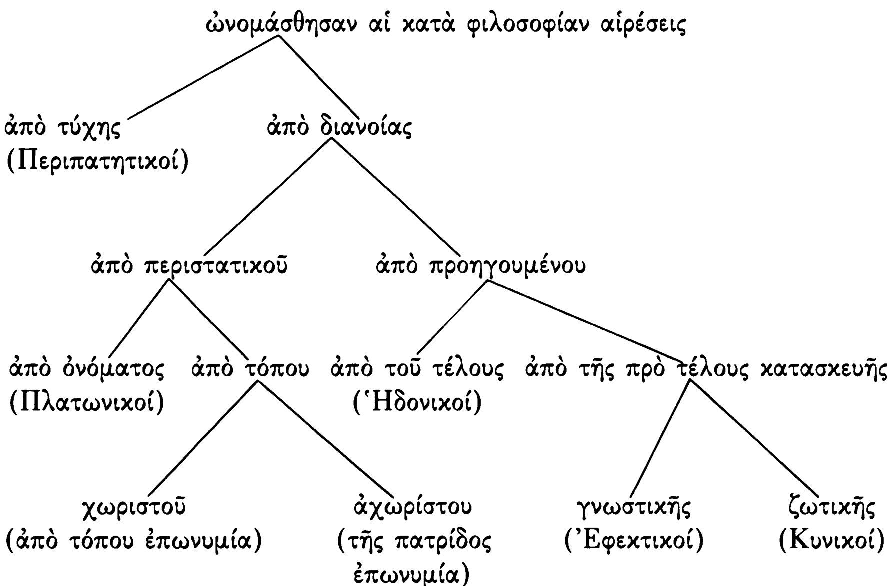
[63] Cf. Ammonius, *In Cat.*, p. 2,2-8; Olympiodore, *Proleg.*, p. 3,20-30; Philopon, *In Cat.*, p. 2,4-5 et 2,24-29; David (Élias), *In Cat.*, p. 111,1-32. En ce qui concerne la place que tient cette dénomination chez les différents commentateurs, cf. p. 170.

[64] Platon, *République* II, 375 e. Ammonius, Philopon et Olympiodore ne nomment pas l'œuvre de Platon d'où est tirée cette citation. David (Élias) se trompe en se référant au dialogue *Gorgias*.

manière. Ils aboient en effet contre ceux qu'ils ne reconnaissent pas, c'est-à-dire ceux qui ont un genre de vie contraire aux exigences de la philosophie, et ils acceptent, en remuant la queue, ceux qui leur sont familiers, c'est-à-dire qui sont vertueux. Olympiodore et David (Élias) mentionnent en plus une deuxième raison: les cyniques sont appelés tels, parce qu'ils vivent, comme les chiens, n'importe comment, se nourrissent de n'importe quel aliment sur les marchés, marchant pieds nus, faisant l'amour à la vue de tout le monde, dormant n'importe où, par exemple dans des tonneaux (comme Diogène). Car, disent les cyniques, si ce sont des choses bonnes, on peut les faire aussi bien chez soi qu'en public, mais si ce sont des choses mauvaises, il ne faut pas les faire du tout, ni chez soi, ni publiquement. David (Elias) rapporte encore deux autres raisons.

Olympiodore et David (Élias), pour clore le chapitre sur les différentes manières de dénommer les sectes philosophiques, procèdent à une division dichotomique qui a pour but de démontrer qu'il ne peut y avoir que sept modes de dénominations, ni plus, ni moins[65]. La division est, à mon avis, strictement la même chez les deux auteurs, mais ou bien le texte d'Olympiodore est corrompu, ou bien l'élève qui a pris le cours d'Olympiodore n'a pas été capable de bien suivre le mouvement de la pensée du maître en écrivant par exemple ἀπὸ προσώπου au lieu de ἀπὸ περιστατικοῦ, et ἀπὸ πάντων (πραγμάτων *coni.* Busse) au lieu de ἀπὸ προηγουμένου, rendant ainsi la division incompréhensible.

La division est selon David (Élias) la suivante:



[65] Olympiodore, *Proleg.*, p. 5,32-6,4; David (Élias), *In Cat.*, p. 113,5-16.

L'ordre des sept subdivisions du premier point préalable a été, chez nos cinq commentateurs, le suivant. Les subdivisions 1 à 3 (1. dénomination d'une secte philosophique d'après le nom du fondateur, 2. d'après la patrie du fondateur, 3. d'après le lieu de l'enseignement) se suivent dans le même ordre chez tous nos commentateurs. C'est à partir de la quatrième subdivision que l'ordonnance n'est plus partout la même. La suite des subdivisions 4 à 7 est identique chez Philopon et David (Élias): dénomination des sectes philosophiques: 4. d'après leur choix philosophique (éphectique), 5. selon le genre de leur vie (cynique), 6. d'après le but de leur philosophie (hédonistes), 7. d'après une activité accidentelle (péripatéticiens). Olympiodore inverse les subdivisions 4 et 5, ainsi que 6 et 7, dans son énumération du début, et seulement les subdivisions 4 et 5 dans son développement ultérieur des différents points. Chez Ammonius et Simplicius l'ordre des subdivisions 4 à 7 est le suivant: Ammonius: dénomination des sectes philosophiques: 4. d'après le genre de leur vie, 5. d'après leur choix philosophique, 6. d'après une activité accidentelle, 7. d'après le but de leur philosophie. Simplicius: dénomination des sectes philosophiques: 4. d'après une activité accidentelle, 5. d'après le choix philosophique, 6. d'après le but de leur philosophie, 7. d'après le genre de leur vie[66].

Je préviens tout de suite le lecteur que l'on n'en peut tirer aucun indice permettant de construire un «stemma» qui définirait les dépendances ou indépendances entre les différents commentaires. Je reviendrai plus loin sur cette question[67].

---

[66] Cf. les tableaux p. 170.
[67] Cf. plus loin p. 169-177.

CHAPITRE III

DEUXIÈME POINT DU PREMIER SCHÉMA INTRODUCTIF: LA DIVISION NÉOPLATONICIENNE DES ÉCRITS D'ARISTOTE[1]

Cette division néoplatonicienne a été différemment interprétée. P. Moraux, qui en a longuement parlé dans son livre *Les listes anciennes des ouvrages d'Aristote*[2] et de nouveau dans la première partie de son œuvre monumentale *Der Aristotelismus bei den Griechen*[3], a insisté sur l'ancienneté du schéma qui est impliqué dans cette division néoplatonicienne. O. Regenbogen, qui a évoqué brièvement cette division dans son article *Pinax*[4], et I. Düring, qui l'a étudiée dans son *Aristotle in the Ancient Biographical Tradition*[5], soulignent au contraire son caractère néoplatonicien. O. Regenbogen, sans en donner les preuves, a émis l'hypothèse selon laquelle la division néoplatonicienne dont nous parlons ne serait pas proprement un catalogue des livres d'Aristote, mais un schéma de classement théorique destiné à introduire les débutants à l'étude et à l'interprétation systématiques de la philosophie aristotélicienne, hypothèse que P. Moraux écarte[6]. Je me propose donc dans la présente étude de reprendre le problème de la division néoplatonicienne des écrits d'Aristote en la replaçant dans le cadre général des introductions néoplatoniciennes à la philosophie d'Aristote et dans la perspective du *cursus* des études néoplatoniciennes de philosophie[7].

Dans les cinq commentaires néoplatoniciens sur les *Catégories* écrits en langue grecque, qui nous sont parvenus, la question qui a pour objet la

---

[1] Ce chapitre est une version augmentée de mon article *La division néoplatonicienne des écrits d'Aristote*, dans *Aristoteles — Werk und Wirkung* (*Paul Moraux gewidmet*), t. II (éd. J. Wiesner), 1987, p. 249-285.

[2] P. MORAUX, *Les listes anciennes des ouvrages d'Aristote*, Louvain 1951, p. 145 ss.

[3] P. MORAUX, *Der Aristotelismus bei den Griechen*, I, Berlin-New York 1973, p. 67 ss.

[4] O. REGENBOGEN, article *Pinax*, dans: *Realencyclopädie der class. Altertumswiss*, t. XX, Stuttgart 1950, col. 1443.

[5] I. DÜRING, *Aristotle in the Ancient Biographical Tradition* (= *Studia Graeca et Latina Gothoburgensia*, V), Göteborg 1957, p. 444 ss.

[6] P. MORAUX, *Der Aristotelismus ..., op. cit.*, p. 69, note 31 et p. 71-72. Le livre de Chr. Hein, *Definition und Einteilung der Philosophie. Von der spätantiken Einleitungsliteratur zur arabischen Enzyklopädie*, Frankfurt am Main-Bern-New York 1985, n'apporte rien de nouveau par rapport à la discussion antérieure. L'auteur n'est d'ailleurs pas bien au courant des recherches récentes sur le néoplatonisme tardif.

[7] Sur ce cursus, cf. I. HADOT, *Le problème du néoplatonisme alexandrin: Hiéroclès et Simplicius*, Paris 1978, p. 147 ss., et *Arts libéraux et philosophie dans la pensée antique*, Paris 1984, p. 201 note 58.

manière dont il faut classer les différents écrits d'Aristote, apparaît au deuxième rang dans la série des dix points (*kephalaia*) qu'il faut traiter afin d'introduire les débutants à l'ensemble de la philosophie d'Aristote. Selon David (Élias), ce fut Proclus qui, le premier, posa en principe qu'il fallait traiter ces dix points au début du cours sur les *Catégories*[8]. Ces dix points fondamentaux sont les suivants[9].

(1) De combien de manières et selon quels principes les sectes philosophiques ont-elles reçu leurs dénominations?
(2) Quel est le classement des écrits d'Aristote?
(3) Par quoi faut-il commencer pour aborder les écrits d'Aristote?
(4) Quelle est la fin (*telos*) de la philosophie d'Aristote?
(5) Quels sont les moyens qui nous conduisent à cette fin?
(6) Quel est le genre[10] des écrits d'Aristote?
(7) Pourquoi Aristote a-t-il cultivé l'obscurité?
(8) Quelles sont les qualités requises de l'exégète?
(9) Quelles sont les qualités requises de l'auditeur?
(10) Pour chaque traité d'Aristote, combien y a-t-il de points capitaux à examiner préalablement, quels sont-ils et quelle est leur justification?[11]

Dans cet ensemble, la suite des points 1 à 5 reste inchangée chez les cinq commentateurs[12], tandis que l'ordre des points 6 à 9 est variable. Comme nous le verrons en effet, les points 2 à 5 s'enchaînent logiquement selon un plan didactique.

Le schéma de classement des écrits d'Aristote est strictement identique chez les cinq commentateurs, mais les exemples fournis à propos des diverses rubriques changent légèrement suivant les auteurs. Je reprends la version la plus concise, celle de Simplicius, quitte à donner à la page 65 un tableau synoptique de cette division avec tous les exemples que produisent les différents commentateurs. Le texte de Simplicius est le suivant[13]: «Parmi les écrits d'Aristote, les uns sont particuliers (μερικά),

---

[8] David (Élias), *In Cat.*, p. 107,24.
[9] Je cite les dix points d'après Simplicius, *In Cat.*, p. 3,18-29.
[10] Le terme 'genre' (εἶδος) ne désigne pas ici le genre littéraire, mais le genre de style (εἶδος τῆς ἑρμηνείας, cf. p. 6,19).
[11] Le dixième point annonce une deuxième série de six points qui représente une introduction propre aux *Catégories* elles-mêmes et traite du but (σκοπός) de ce livre, de son utilité, de sa place dans l'ensemble des écrits d'Aristote (si cette question n'est pas élucidée en même temps que la première), de la raison de son titre (si elle n'est pas évidente), de son authenticité (si la question se pose) et de sa structure. Cette dernière partie de l'introduction a une longue histoire qui remonte certainement plus haut que la première, et dont nous avons parlé précédemment aux pages 21-47.
[12] Mais cf. plus loin, p. 169.
[13] Simplicius, *In Cat.*, p. 4,10-5,2.

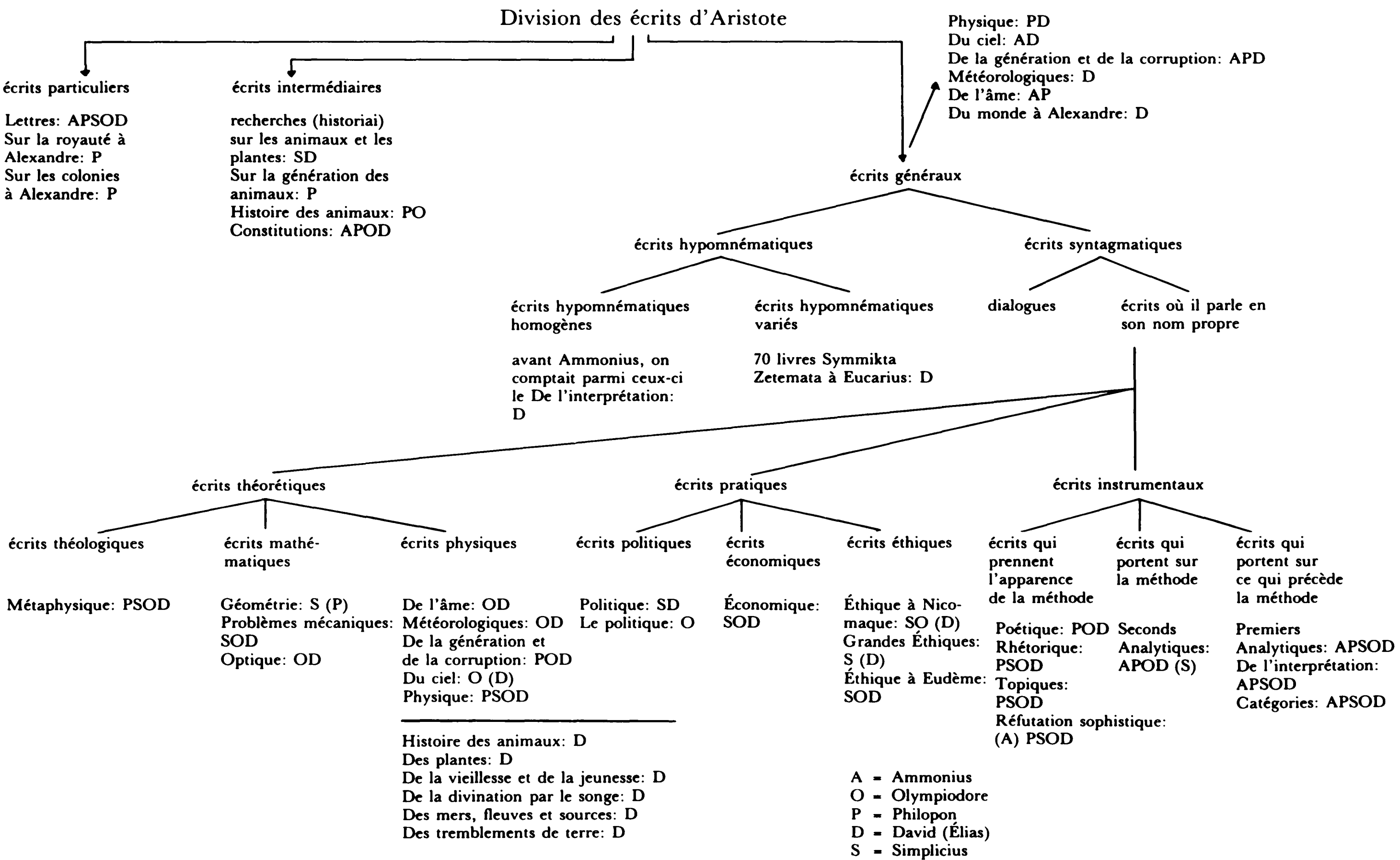


Tableau synoptique I

comme les *Lettres*, qui sont adressées à un seul destinataire et qui portent sur un sujet particulier, les autres sont généraux (καθόλου), d'autres encore sont intermédiaires (μεταξύ): ainsi les recherches sur les animaux et les plantes[14], qui ne concernent pas totalement des choses particulières, car elles portent sur les espèces des animaux. Mais laissons à présent sans les subdiviser les écrits particuliers et intermédiaires[15]. Parmi les écrits généraux, il y a d'abord les hypomnématiques, c'est-à-dire tous ceux que le philosophe a rassemblés pour se souvenir personnellement de certaines choses et pour pouvoir faire une plus ample vérification. Parmi eux, les uns sont homogènes: ce sont ceux qui servent à se remémorer un seul sujet, les autres sont variés: ceux qui portent sur plusieurs sujets. Mais il semble que les écrits hypomnématiques ne sont pas à prendre totalement en considération: c'est pourquoi on ne peut même pas en tirer de confirmation concernant les dogmes du Philosophe. Alexandre d'Aphrodise, quant à lui, affirme que les écrits hypomnématiques ne sont que des agrégats et ne se rapportent pas à un but unique: c'est pourquoi, selon lui, les autres ouvrages généraux sont appelés «syntagmatiques» par opposition à ceux-là. Parmi les ouvrages syntagmatiques, les uns ont une forme dialoguée, tandis que dans les autres l'auteur parle en son nom propre, et dans cette dernière catégorie les uns sont théorétiques, les autres pratiques, les autres instrumentaux. Parmi les ouvrages théorétiques, les uns sont théologiques, comme la *Métaphysique*, les autres concernent la science de la nature, comme les *Leçons sur la Physique* et les traités qui les suivent, d'autres enfin sont mathématiques, comme les livres de géométrie et de mécanique écrits par Aristote. Parmi les traités pratiques, les uns sont éthiques, comme ceux qui sont adressés à Nicomaque et à Eudème, et ceux qui sont intitulés *Grandes Éthiques*, les autres sont économiques, d'autres encore politiques: ainsi les livres qui ont été intitulés *Économique* et *Politique*. Parmi les traités instrumentaux, les uns portent sur la méthode de démonstration elle-même, les autres sur ce qui la précède, comme les *Premiers Analytiques*, le traité *De l'interprétation*, les *Catégories*, les autres enfin sur ce qui revêt l'apparence de la démonstra-

---

[14] Je ne pense pas qu'il s'agisse ici d'un titre précis et qu'il faille mettre, comme le fait Kalbfleisch, une lettre capitale à αἱ Περὶ ζῴων καὶ φυτῶν ἱστορίαι. Comme la tradition arabe et syriaque le prouve, tout un ensemble d'écrits d'histoire naturelle d'Aristote était désigné par cette tournure, au moins l'*Histoire des animaux, De la génération des animaux* et *Les parties des animaux* (Cf. D. GUTAS, *Paul the Persian and the classification of the Parts of Aristotle's Philosophy*, dans *Der Islam*, LX, 1983, p. 395 note 7). Cf. OLYMPIODORE, *Proleg.*, p. 6,14-15, où le terme *historiai* désigne le genre de recherches qui caractérise les écrits intermédiaires: μεταξὺ δὲ οἷαί εἰσιν αἱ ἱστορίαι, οἷα ἐστὶν ἡ Περὶ ζῴων ἱστορία καὶ αἱ Πολιτεῖαι σν'. Cf. plus loin p. 87 avec la note 109 et p. 89 avec la note 118 b.

[15] Les derniers sont en effet, comme nous l'apprenons par David (Élias) (*In Cat.*, p. 113,31-33), divisés en écrits politiques et en écrits d'histoire naturelle.

tion, comme les *Topiques*, les *Réfutations sophistiques* et la *Rhétorique*. Voici une division assez complète des traités d'Aristote.»

Les écrits particuliers

Regardons maintenant le tableau synoptique[16] et commençons par les écrits particuliers, les μερικά. A propos de cette section, tous les commentateurs mentionnent les *Lettres*, quelquefois avec des précisions, par exemple ils nous disent que les *Lettres* furent rassemblées par un certain Artémon en huit volumes[17]. Jean Philopon rajoute encore deux écrits: *A Alexandre sur la royauté* et *A Alexandre sur les colonies*[18]. Il s'agit probablement de deux lettres ouvertes adressées par Aristote à Alexandre de Macédoine. Ammonius et Olympiodore, ou plutôt leurs élèves, et Philopon en tant qu'élève d'Ammonius[19], ne mentionnent qu'une seule des deux caractéristiques de ces écrits appelés «particuliers». Ceux-ci, disent-ils[20], s'adressent à un seul destinataire; mais Simplicius et surtout David (Élias) insistent sur le fait que ces écrits ne s'adressent pas seulement à un destinataire particulier, mais qu'ils traitent en plus d'un sujet particulier. Car, dit David (Élias)[21], s'il ne s'agissait que d'écrits dédiés à une seule personne, le traité *Du monde* adressé au roi Alexandre ferait partie des écrits particuliers; or c'est un traité qui est à classer parmi les écrits généraux. Notons, à propos de ce traité, incorporé tardivement au *Corpus aristotelicum*, que David (Élias) croyait apparemment qu'il était authentique, alors que Proclus en doutait[22]. Mais il y a surtout une remarque à faire à propos du terme «sujet particulier»[23]. Ici l'adjectif μερικός que nous traduisons par «particulier» n'a pas tout à fait le sens que nous donnons habituellement au mot français. Car on pourrait dire, selon le sens habituel du terme français «particulier», que le livre *Du monde* aussi traite d'un sujet particulier qui serait justement le monde, et on ne comprendrait pas pourquoi David (Élias) le classe parmi les écrits généraux. C'est parce que le terme μερικός, comme celui de καθόλου, est chargé ici d'une signification ontologique typiquement platonicienne. Pour les néoplato-

---

[16] Cf. le tableau synoptique p. 65.

[17] DAVID (ÉLIAS), *In Cat.*, p. 113,24-26; Olympiodore (*Proleg.*, p. 6,11-13) dit que les *Lettres* furent rassemblées par Andronicus et Artémon.

[18] PHILOPON, *In Cat.*, p. 3,22-24 Busse.

[19] Mais cf. plus haut, p. 58 note 53.

[20] AMMONIUS, *In Cat.*, p. 3,24; PHILOPON, *In Cat.*, p.3,22-24; OLYMPIODORE, *Proleg.*, p. 6,11.

[21] DAVID (ÉLIAS), *In Cat.*, p. 113,21-26. Cf. note 23.

[22] PROCLUS, *In Tim.*, III, p. 272,21 Diehl.

[23] SIMPLICIUS, *In Cat.*, p. 4,10-11: τὰ ... μερικά, ... πρὸς ἕνα τινὰ καὶ περὶ μερικοῦ ... πράγματος; DAVID (ÉLIAS), *In Cat.*, p. 113,23-24: μερικὰ λέγω ὅσα περὶ ἑνὸς καὶ μερικοῦ καὶ πρὸς ἕνα.

niciens comme pour Platon, le degré de la participation de chaque chose à l'être correspond au degré de généralité qu'elle possède. Plus une entité a caractère de principe, plus elle est générale ou universelle, et plus elle est générale, plus elle est «intelligible» et éloignée de ce qui est sensible. C'est pour cela que l'adjectif μερικός, joint à des termes comme οὐσία, νοῦς, ψυχή, φύσις etc., confère à ces derniers toujours une valeur ontologique moindre en comparaison avec οὐσία καθόλου, ὅλος νοῦς, ὅλη ψυχή, ὅλη φύσις: tout ce qui est μερικός est inférieur à ce qui est universel, et τὰ μερικά tout court désigne en général ce qui se place au plus bas dans l'échelle ontologique, au niveau du sensible. Il n'est donc pas rare de trouver, dans les œuvres des néoplatoniciens, des oppositions comme celle qui est employée par Simplicius un peu plus loin[24] entre «ce qui est sensible et particulier (τὰ αἰσθητὰ καὶ μερικά)» et «ce qui est général et situé au plan de la raison discursive, la *dianoia* (τὰ καθόλου καὶ διανοητά)». Les choses sensibles, qui ne sont que des choses particulières, sont soumises à un changement perpétuel, et ce changement est, selon les néoplatoniciens, une des raisons qui rendent difficile et même impossible une vraie connaissance de ces choses. On ne peut connaître, dans le vrai sens du mot, que les choses qui appartiennent au niveau ontologique de l'esprit. Dans le domaine des choses sensibles, nous ne pouvons acquérir que des opinions[25]. Donc, quand Simplicius affirme que les écrits particuliers sont ceux qui s'adressent à un seul destinataire et qui portent sur un sujet particulier, cela ne signifie pas seulement que ces écrits traitent d'un seul sujet, mais cela veut dire en même temps qu'il s'agit d'un sujet qui est très éloigné du plan de l'universel et qui est donc sans importance pour une étude philosophique: comme le dit David (Élias), dans un autre contexte[26], «ceci est particulier et n'a pas de portée philosophique: le philosophe aime ce qui est général». Les écrits généraux au contraire, c'est-à-dire les écrits qui portent sur des sujets de caractère général et ontologiquement importants, sont des écrits «qui s'enquièrent, comme disent Ammonius et Olympiodore, de la nature même des réalités»[27] et qui traitent donc des objets de la philosophie.

---

[24] Simplicius, *In Cat.*, p. 74,14.

[25] Cf. ce que dit entre autres Philopon, en se fondant sur le cours d'Ammonius, dans l'introduction de son commentaire sur le *De anima* (surtout p. 3,31 ss., *C.A.G.*, XV, ed. M. Hayduck, Berlin 1897) à propos des rapports entre savoir et opinion, le particulier et le général, le sensible et l'intelligible. Ces développements peuvent nous éclairer sur le jugement que les néoplatoniciens pouvaient porter sur les œuvres biologiques d'Aristote: selon leur point de vue, celles-ci, même si elles cherchent à déceler les lois générales qui règlent la vie animale, se situent toujours dans le domaine de l'opinion et restent donc étrangères à la vraie philosophie.

[26] David (Élias), *In Cat.*, p. 107,9.

[27] Ammonius, *In Cat.*, p. 3,25; Olympiodore, *Proleg.*, p. 6,13-14.

Les écrits intermédiaires

Cette connotation ontologique des termes μερικός et καθόλου devient plus claire encore dans la définition des écrits intermédiaires et par les exemples que les commentateurs nous donnent des écrits appartenant à cette catégorie. Selon Simplicius, ces écrits intermédiaires peuvent être, par exemple, les *historiai* portant sur les animaux et les plantes. Le terme «historia» est très difficile à traduire. Nous l'avons traduit par «recherche», mais il faut savoir qu'il s'agit de préférence d'une recherche qui se fonde sur l'observation. Ce sens du mot «histoire» se retrouve encore en français dans des tournures comme «histoire naturelle». Il s'agit dans le cas d'Aristote de ses recherches biologiques et historico-sociologiques. Les exemples donnés par les commentateurs sont l'*Histoire des animaux*, le traité *De la génération des animaux*[28] et les *Constitutions*. Ces recherches sur les animaux et les plantes, dit Simplicius, «ne concernent pas totalement des choses particulières, car elles portent sur des espèces[29]». Autrement dit: les observations sur des animaux particuliers servent à définir et à décrire les espèces et les genres des animaux, ou les lois générales qui règlent leur comportement ou leur vie, comme par exemple dans les traités *De la génération des animaux, De la démarche des animaux, Du mouvement des animaux*. De la même manière, le recueil des *Constitutions*, qui se fondait sur des observations précises concernant les différents régimes politiques des villes grecques et barbares, a dû faire ressortir, sur le fond des descriptions individuelles, certains types ou genres de gouvernement: constitutions démocratiques, oligarchiques, tyranniques et aristocratiques. Cela résulte des titres sous lesquels les listes de Diogène Laërce et de la *Vita Menagiana* annoncent le recueil des constitutions[30]. Ce recueil peut avoir été divisé en quatre parties qui groupaient chacune les constitutions d'un même type. Il est possible également que le recueil, tout en étant divisé en quatre sections, ait été, à l'intérieur de ces sections, ordonné d'après l'ordre alphabétique[31]. Ce dernier arrangement du recueil pour-

---

[28] PHILOPON, *In Cat.*, p. 3,26-28: «Intermédiaire est un écrit comme le traité *De la génération des animaux*: en tant qu'il porte sur les animaux, il contient le 'général', mais en tant qu'il porte tout bonnement sur chaque génération (possible), il contient le 'particulier' (μεταξὺ δὲ ὡς αἱ Περὶ γενέσεως ζῴων· ᾗ (conieci, ἡ *cdd.*) μὲν γὰρ περὶ ζῴων ἔχει τὸ καθόλου, ᾗ (conieci, ἡ *cdd.*) δὲ περὶ πάσης ἁπλῶς γενέσεως τὸ μερικὸν ἔχει).

[29] SIMPLICIUS, *In Cat.*, p. 4,12-13. Cf. la définition légèrement différente des écrits intermédiaires que donne Philopon: voir la citation de la note 28.

[30] Peu importe, dans ce contexte, la conjecture que l'on adopte: Diogène Laërce n° 143, DÜRING, *op. cit.*, p. 50: Πολιτεῖαι πόλεων δυοῖν δέουσαι ρ̄ξ, κατ' εἴδη (coni. Moraux, κατ' ἰδίαν coni. Düring) δημοκρατικαὶ καὶ ὀλιγαρχικαὶ καὶ ἀριστοκρατικαὶ καὶ τυραννικαί. *Vita Menagiana*, n° 135, DÜRING, *op. cit.*, p. 87: Πολιτείας πόλεων ἰδιωτικῶν καὶ (κατ' ἰδίαν coni. Düring) δημοκρατικῶν καὶ ὀλιγαρχικῶν ⟨καὶ⟩ ἀριστοκρατικῶν καὶ τυραννικῶν ρ̄ν̄η̄.

[31] Cf. P. MORAUX, *Les listes anciennes* ..., p. 131, note 52.

rait s'accorder avec l'affirmation de David (Élias) selon laquelle le classement fut alphabétique[32].

De toute manière, ces écrits intermédiaires, parmi lesquels il faut, à mon avis, ranger la totalité des livres d'Aristote traitant d'histoire naturelle[33], n'intéressent pas beaucoup les néoplatoniciens[34]. Leur caractère «particulier» est encore trop prononcé et leurs sujets sont trop enracinés dans la matière et ce qui est sensible et périssable pour qu'ils puissent avoir une portée philosophique au sens platonicien. Ce n'est donc probablement pas un hasard, si nous ne possédons aucun commentaire d'un auteur néoplatonicien qui porte sur ce genre d'écrits. Pour toutes ces raisons les commentateurs néoplatoniciens se débarrassent en quelques mots de cette deuxième catégorie d'écrits[35], bien qu'elle contienne d'authentiques traités d'Aristote qui au surplus sont souvent bien rédigés. Mais, comme nous allons le voir bientôt[36], le fait qu'un traité soit bien écrit est plutôt, selon le point de vue des néoplatoniciens, un argument que l'on peut opposer à son caractère philosophique.

Les écrits généraux: a) les écrits hypomnématiques

Ce sont les écrits généraux, ceux «qui recherchent la nature des réalités»[37], qui intéressent surtout nos commentateurs, et Ammonius, Philopon et David (Élias) en donnent tout de suite quelques exemples: les traités *De l'âme, De la génération et de la corruption, Du ciel*, la *Physique*, les *Météorologiques*[38]. Toutefois, même dans cette rubrique, toute une bran-

---

[32] DAVID (ÉLIAS), *In Cat.*, p. 113,32 ss. Un désaccord flagrant existe concernant le nombre des *Constitutions*: Diogène Laërce et la *Vita Menagiana* mentionnent 158 *Constitutions*, tandis que la liste de Ptolémée parle de 171 *Constitutions*. Les commentateurs néoplatoniciens et la *Vita Marciana* avancent le nombre de 250, mais Simplicius, et probablement également les quatre autres commentateurs, savent que toutes ne sont pas authentiques: cf. SIMPLICIUS, *In Cat.*, p. 7,17.

[33] Cf. plus loin p. 85-90.

[34] Mises à part les remarques sur l'âme humaine, éparpillées par-ci, par-là dans les œuvres aristotéliciennes d'histoire naturelle, dont ils semblent s'être constitué assez tôt un recueil.

[35] Cf. SIMPLICIUS, *In Cat.*, p. 4,13-14, traduit à la page 64 s.; cf. les formules expéditives suivantes: AMMONIUS, *In Cat.*, p. 4,3-4: τὰ μὲν οὖν μερικὰ καὶ μεταξὺ χαιρέτω; OLYMPIODORE, *Proleg.*, p. 6,21-22: ἀλλὰ τοῖς μεταξὺ καὶ τοῖς μερικοῖς χαίρειν εἰρηκότες, τραπώμεθα ἐπὶ τὰ καθόλου, τούτων τὴν διαίρεσιν πολυπραγμονοῦντες: «En disant adieu aux écrits intermédiaires et particuliers, tournons-nous vers les écrits généraux et occupons-nous avec soin de leur division».

[36] Cf. plus loin p. 73 ss., 88 et 113-122.

[37] Cf. les références de la note 27.

[38] AMMONIUS, *In Cat.*, p. 3,25-26: *De l'âme, De la génération et de la corruption, Du ciel*; PHILOPON, *In Cat.*, p. 3, 10 et 24-25: *Physique, De l'âme, De la génération et de la corruption*; DAVID (ÉLIAS), *In Cat.*, p. 113,26-29: *Physique, Du ciel, De la génération et de la corruption, Météorologiques*.

che, celle des écrits hypomnématiques, va tomber dans l'oubli aussitôt nommée et subdivisée[39]. Ces collections de matériaux, faites en partie d'extraits de livres d'auteurs antérieurs, rassemblées pour mémoire[40], ne sont pas à prendre au sérieux, comme Simplicius et David (Élias) le soulignent, et on ne peut même pas en tirer de confirmation concernant les dogmes d'Aristote ni améliorer les écrits syntagmatiques avec leur aide[41]. Donc, pour connaître la philosophie d'Aristote, ce genre d'écrits n'a aucune importance. C'est certainement à cause du manque d'intérêt qu'ils éprouvent pour ces écrits que quatre de nos cinq commentateurs n'apportent, à leur sujet, aucun exemple. David (Élias) est le seul à illustrer les «écrits hypomnématiques variés» par l'exemple des soixante-dix livres de *Recherches variées* adressés à un certain Eucarius et à mentionner le fait intéressant que le traité *De l'interprétation* avait compté parmi les «écrits hypomnématiques homogènes», avant qu'Ammonius l'eût classé parmi les écrits syntagmatiques en montrant qu'il possédait une introduction et un épilogue et qu'il était écrit dans un style approprié à la publication[42].

Les écrits généraux: b) les écrits syntagmatiques: 1. les dialogues

Les néoplatoniciens réservent le même sort aux dialogues qu'aux catégories précédentes. Sans doute, ils font partie des écrits syntagmatiques, mais, pour les commentateurs néoplatoniciens, ce sont des écrits exotériques[43]. Aristote lui-même fait plusieurs fois allusion à ces écrits exotériques dont la définition exacte est encore un objet de discussion pour les savants modernes. Pour notre recherche actuelle, nous n'avons pas besoin de prendre parti dans cette controverse, mais nous pouvons nous borner à un résumé des vues des néoplatoniciens eux-mêmes sur ce

---

[39] Les écrits hypomnématiques sont subdivisés en écrits hypomnématiques homogènes et écrits hypomnématiques variés: cf. le tableau de la page 65. David (Élias), *In Cat.*, p. 114,3-5, rapporte la création du terme 'hypomnema' à Platon (*Epinomis*, 980 D).

[40] Cf. par exemple Olympiodore, *Proleg.*, p. 6,24-29: «Sont hypomnématiques tous les écrits qui ne sont que des notes personnelles, classés seulement selon l'ordre des sujets et auxquels on n'a pas donné l'ornement du style. Il faut savoir que les anciens, lorsqu'ils voulaient composer un traité, commençaient par rassembler sous forme de notes personnelles classées selon l'ordre des sujets, tout ce qu'ils trouvaient utile pour la démonstration du traité qu'ils projetaient. Néanmoins ceux qui lisaient ces livres des anciens, avaient l'habitude de rejeter de ces livres beaucoup des pensées qui s'y trouvent, de façon à donner plus de force à celles qui sont vraies et à montrer la fausseté des autres.»

[41] Simplicius, *In Cat.*, p. 4,17-18; David (Élias), *In Cat.*, p. 114,6-8.

[42] David (Élias), *In Cat.*, p. 114,8-14.

[43] Simplicius qui, des cinq commentateurs néoplatoniciens des *Catégories*, fournit de loin le plus court résumé de la division des écrits d'Aristote, ne mentionne pas le fait que les dialogues sont des écrits exotériques, mais il en parle dans son commentaire sur la *Physique*. Je reviendrai plus loin sur ce texte: p. 74.

sujet. Ceux-ci récusent d'abord l'opinion de certains qui prétendent que les écrits «dialogiques» sont «nommés aussi 'exotériques'», parce que Aristote «n'y expose pas son propre dessein philosophique, mais qu'il imagine, en faisant parler différents personnages, les opinions qui échoient à chacun d'eux»[44]. Cette interprétation, selon les néoplatoniciens, est tendancieuse. Ainsi Alexandre d'Aphrodise, ne voulant pas admettre l'immortalité de l'âme qu'Aristote avait proclamée à haute voix dans ses dialogues, aurait trouvé comme expédient de dire qu'Aristote expose dans ces écrits des idées qui ne sont pas conformes à sa propre philosophie[45]. D'après les néoplatoniciens, cette explication du terme *exoterika* est fausse. La vraie raison de cette dénomination serait la suivante. Il s'agit d'écrits qui n'étaient pas destinés à l'enseignement philosophique à l'intérieur de l'école, mais qui s'adressaient à un large public, à des gens remplis d'idées reçues ne pouvant atteindre qu'à une connaissance superficielle. C'est pour cela qu'Aristote s'exprimait dans ces écrits d'une manière très claire, en se servant d'une argumentation qui ne faisait pas usage de la science démonstrative, mais se fondait plutôt sur la persuasion[46]. Puisque, pour les néoplatoniciens, les dialogues n'étaient pas destinés à l'enseignement philosophique proprement dit, ils se désintéressaient donc également de ce genre d'écrits, qu'ils aient pu ou non lire encore quelques-uns de ces dialogues ou qu'ils n'en aient eu connaissance que par l'intermédiaire d'Alexandre et d'autres auteurs antérieurs. Ils avaient donc envers les dialogues la même attitude qu'Alexandre d'Aphrodise, mais pour d'autres raisons.

Les écrits généraux: b) les écrits syntagmatiques: 2. les écrits où Aristote parle en son nom propre (autoprosopa)

Les écrits particuliers, les écrits intermédiaires, les écrits hypomnématiques et les dialogues ayant été disqualifiés les uns après les autres, il ne reste désormais, pour l'enseignement philosophique, que les *autoprosopa*,

---

[44] AMMONIUS, *In Cat.*, p. 4,20-22. Cf. OLYMPIODORE, *Proleg.*, p. 7,8-10. Cf. DAVID (ÉLIAS), *In Cat.*, p. 115,3 ss. Cicéron semble avoir connu une opinion semblable, car il met dans la bouche de Pison, qui résume la doctrine des anciens péripatéticiens en suivant Antiochus d'Ascalon, les mots suivants (*De fin.*, V, 5, 12): «Sur le souverain bien, comme ces philosophes ont laissé des ouvrages de deux sortes, les uns écrits pour le public et qu'ils appelaient exotériques, les autres plus approfondis et à l'état de notes de cours (*in commentariis*), ils semblent ne pas toujours dire pareil; mais pour le fond même, ceux du moins que j'ai nommés ne diffèrent aucunement entre eux ou ne sont en désaccord avec eux-mêmes.» (Cité d'après la traduction de J. Martha, Paris, *Les Belles Lettres* 1961, p. 114).

[45] OLYMPIODORE, *Proleg.*, p. 7,10-15. Cf. DAVID (ÉLIAS), *In Cat.*, p. 115,3-13.

[46] Cf. AMMONIUS, *In Cat.*, p. 4,22-25; PHILOPON, *In Cat.*, p. 4,10-22; OLYMPIODORE, *Proleg.*, p. 7,15-21; DAVID (ÉLIAS), *In Cat.*, p. 114,15-115,3.

donc les écrits où Aristote parle en son nom propre. Ces écrits sont aussi appelés «acroamatiques», disent les commentateurs, d'une part parce qu'ils doivent «être écoutés» avec attention par des disciples qui sont déjà parvenus à un certain degré de vertu[47] et qui sont des amants véritables de la philosophie, d'autre part parce que ces traités ont été composés par Aristote pour les faire «entendre» exclusivement aux adeptes authentiques de la philosophie[48]. Simplicius est, dans ce contexte, le seul à ne pas parler de l'appellation «acroamatiques» appliquée aux œuvres où Aristote parle en son nom propre, de même qu'il n'a rien dit de l'appellation «exotériques» appliquée aux dialogues. Mais il les évoque dans un autre texte que je citerai plus loin[49]. Selon les néoplatoniciens, ce qui caractérise les écrits acroamatiques, mis à part le fait qu'ils portent sur des sujets de portée universelle, c'est l'obscurité du style, tandis qu'inversement les écrits portant sur des réalités particulières se caractérisent par la clarté du style[50]. Cette obscurité est voulue, elle a un sens éducatif, comme nos cinq commentateurs l'expliquent longuement dans le chapitre intitulé «Pourquoi Aristote a-t-il cultivé l'obscurité?»[51] L'obscurité est un voile qui cache les vérités philosophiques à ceux qui ne sont pas dignes de les apercevoir. La difficulté du texte est un exercice spirituel qui repousse d'emblée les gens inaptes aux études philosophiques, tandis que ceux qui désirent ardemment atteindre à une vie philosophique, c'est-à-dire ver-

---

[47] Cf. par exemple OLYMPIODORE, *Proleg.*, p. 7,22-23: ... διότι μόνοις τοῖς ἐρασταῖς φιλοσόφοις καὶ πολλοὺς κατορθώσασιν λόγους πεποίηνται (scil. τὰ ἀκροαματικά) πρὸς ἀκρόασιν et AMMONIUS, *In Cat.*, p. 4,25-27: ... τὰ δὲ ἀκροαματικὰ ὡς ἂν δέον αὐτῶν ἀκροάσασθαι τὸν σπουδαῖόν τε καὶ τῷ ὄντι γνήσιον ἐραστὴν τῆς φιλοσοφίας. Le mot σπουδαῖος n'est pas à traduire ici par «disciple doué», comme le fait Y. Pelletier (*Les Attributions [Catégories]*, Montréal-Paris 1983, p. 74), mais par «vertueux». Il s'agit en effet d'un terme philosophique néoplatonicien qui désigne, dans son acception la plus technique, celui qui est en possession des «vertus civiles», vertus qui forment le degré le plus bas dans l'échelle néoplatonicienne des vertus et qui se fondent sur la métriopathie aristotélicienne (cf. I. HADOT, *Le problème du néoplatonisme alexandrin ...*, p. 150-158; cf. aussi la signification que Simplicius prête à l'adjectif σπουδαῖος en opposition au verbe σπουδάζειν et au substantif σπουδή: *In Cat.*, p. 37,21-26). Dans ce contexte, ce terme ne peut signifier que l'état vertueux qui s'acquiert grâce à une instruction éthique préphilosophique, laquelle s'appuie sur une catéchèse purement parénétique sans démonstration. En traitant le point «Quelles sont les qualités requises de l'auditeur?», nos cinq commentateurs néoplatoniciens insistent fortement sur la nécessité, pour l'auditeur de la philosophie d'Aristote, d'avoir acquis un certain degré de vertu (cf. AMMONIUS, *In Cat.*, p. 6,21-24; SIMPLICIUS, *In Cat.*, p. 7,33; PHILOPON, *In Cat.*, p. 6,29-30; OLYMPIODORE, *Proleg.*, p. 10,3 ss.; DAVID (ÉLIAS), *In Cat.*, p. 121,23 ss.).

[48] Cf. les citations d'Ammonius et d'Olympiodore à la note 47. Cf. aussi PHILOPON, *In Cat.*, p. 4,11-13; DAVID (ÉLIAS), *In Cat.*, p. 114,18 ss.

[49] Cf. la page 74.

[50] OLYMPIODORE, *In Meteor.*, *C.A.G.*, XII, 2, Berlin 1900, p. 4,16-27 Stüve.

[51] Cf. AMMONIUS, *In Cat.*, p. 7,7-14; PHILOPON, *In Cat.*, p. 6,22-28; SIMPLICIUS, *In Cat.*, p. 7,1-22; OLYMPIODORE, *Proleg.*, p. 11,21-12,17; DAVID (ÉLIAS), *In Cat.*, p. 124,25-127,2. Cf. plus loin p. 113-122.

tueuse, se sentent stimulés par ces difficultés mêmes. D'autres grands philosophes ont utilisé d'autres formes de voile, comme les mythes et les symboles, mais Aristote a choisi l'obscurité, probablement, dit Simplicius, «parce qu'il refusait la signification indéterminée des mythes et des symboles»[52]. Si Aristote, dans quelques écrits acroamatiques comme les *Topiques* et les *Météorologiques*, a renoncé à l'obscurité, c'est, disent les commentateurs néoplatoniciens, parce qu'il a jugé que le sujet de ces traités, à cause de son caractère plus courant, ne demandait pas à être voilé[53]. Nous allons d'ailleurs voir que les *Météorologiques* occupent précisément une place un peu marginale dans l'ensemble des écrits acroamatiques[54].

En général on peut dire que, selon les néoplatoniciens, l'obscurité du style est le signe extérieur qui indique le caractère véritablement philosophique d'un traité aristotélicien, et, inversement, qu'un style clair et orné est le signe du caractère non-philosophique d'un écrit. De ce point de vue, les écrits d'Aristote se divisent en deux groupes, un groupe qui est destiné au véritable enseignement philosophique, et un autre qui s'adresse à un public large: «Les écrits d'Aristote sont divisés en deux groupes, dit Simplicius[55], celui des écrits exotériques, comme les recherches se fondant sur l'observation (τὰ ἱστορικά), les dialogues et, en un mot, les écrits qui ne se préoccupent pas d'une exactitude poussée, et celui des écrits acroamatiques dont fait partie le présent traité (*scil.* la *Physique*). Dans les écrits acroamatiques, il (*scil.* Aristote) pratique l'obscurité en repoussant, à l'aide de celle-ci, les lecteurs trop légers, en sorte que ces écrits leur semblent ne pas avoir été rédigés du tout.» La suite du texte montre que Simplicius rapportait à Aristote lui-même la distinction entre écrits acroamatiques et écrits exotériques[56]. Il cite en effet une lettre manifestement apocryphe d'Aristote à Alexandre[57], lettre qu'il tient lui-même pour authentique, comme l'avaient fait avant lui Andronicus de Rhodes[58] et Plutarque de Chéronée[59]: «Aristote au roi Alexan-

---

[52] SIMPLICIUS, *In Cat.*, p. 7,6-9.

[53] Cf. SIMPLICIUS, *In Cat.*, p. 7,16-18.

[54] Cf. plus loin p. 87 ss.

[55] SIMPLICIUS, *In Phys.*, p. 8,16-20 Diels.

[56] AULU-GELLE, *Nuits attiques*, XX, 5, 6 attribue également à Aristote cette distinction.

[57] SIMPLICIUS, *In Phys.*, p. 8,26-29.

[58] AULU-GELLE, *Nuits attiques*, XX, 5,10 ss., cite la même lettre en indiquant qu'il l'a copiée d'un livre d'Andronicus le philosophe. Cf. l'indication d'Olympiodore (plus haut note 17) selon laquelle les *Lettres* d'Aristote furent rassemblées par Andronicus et Artémon.

[59] PLUTARQUE, *Vie d'Alexandre* 7, 8, fait allusion à la même lettre, mais il rapporte, comme Simplicius ne manque pas de le souligner, le terme 'acroamatique' aux seuls livres de la *Métaphysique* (SIMPLICIUS, *In Phys.*, p. 8,29-30) et en exclut expressément les leçons morales et politiques (*Vie d'Alexandre*, 7,5 et 9). En comparant la signification du terme 'acroamatique' chez Aulu-Gelle, Plutarque, Alexandre d'Aphrodise et Simplicius, on voit que le champ de son application était très variable.

dre, salut! Tu m'as écrit au sujet des leçons acroamatiques, pensant qu'il fallait en garder le secret. Sache-donc qu'elles sont à la fois publiées et non publiées, car elles ne sont compréhensibles que pour ceux qui nous ont entendu. Porte-toi bien!»

Le parallélisme entre cette distinction faite par Simplicius dans son commentaire sur la *Physique* et celle que faisaient les autres commentateurs dans leurs commentaires des *Catégories* saute aux yeux, et il n'est pas nécessaire de supposer, comme le fait P. Moraux[60], que la mention des *historika* dans le groupe exotérique de la division faite par Simplicius remonte à une hypothèse personnelle de Simplicius. Nous avons vu qu'Ammonius, Philopon, Olympiodore et David (Élias) excluent également ce genre d'écrits, les écrits intermédiaires, de l'enseignement philosophique. Étant donné la tendance identique des deux divisions, qui consiste à écarter tous les écrits qui ne sont pas proprement philosophiques, je ne suis pas sûre non plus que P. Moraux ait raison d'affirmer que, contrairement à Simplicius, Ammonius, Philopon, Olympiodore et David (Élias) réduisaient les écrits exotériques aux seuls dialogues, bien que, dans leur classement, ils ne mentionnent les *exoterika* qu'en traitant des dialogues[61]. Il se pourrait tout simplement que l'opportunité de parler des *exoterika* ne se soit pas fait sentir, pour les commentateurs, avant qu'ils ne soient amenés à réfuter l'opinion d'Alexandre d'Aphrodise qui, lui, semble avoir effectivement identifié dialogues et écrits exotériques en donnant au dernier terme une interprétation que les néoplatoniciens récusent.

---

[60] P. Moraux, *Les listes anciennes* ..., p. 171.

[61] Il y a effectivement des passages qui se prêtent à une telle interprétation, mais il y en a d'autres qui la mettent en question, comme par ex. Olympiodore, *Proleg.*, p. 10,36-11,21. Il s'agit du chapitre sur le style d'Aristote, dans lequel tous les commentateurs soulignent la variété de l'expression stylistique d'Aristote, qui change en s'adaptant au but de chaque catégorie d'écrits. Olympiodore décrit donc tous les genres de style appartenant aux différentes catégories contenues dans la division en ne laissant de côté que les écrits hypomnématiques qui se caractérisent justement entre autres par le manque total de soin stylistique: ἐν ταῖς ἐπιστολαῖς, πυκνός ἐστιν καὶ σύντομος ... ἐν δὲ ταῖς ἱστορίαις ἐστὶ σαφής, ὑφηγηματικός, διηρθρωμένος, ἐν δὲ τοῖς διαλογικοῖς ὡραῖος, μεστὸς χαρίτων, οὐκ ἐνδεής, ποικίλος ἐν ταῖς μιμήσεσιν, ἐν δὲ τοῖς αὐτοπροσώποις συνεστραμμένος, γοργός, πυκνὸς τοῖς νοήμασι, καθαρὸς τοῖς ὀνόμασι, μηδαμοῦ ποιητικαῖς δουλεύων μεταφοραῖς, ἀκαλλωπίστῳ εὐρυθμίᾳ κοσμούμενος ... ἐν δὲ τοῖς ἐξωτερικοῖς κεκαλλωπισμένος ταῖς λέξεσιν (= p. 11,7-19). Les écrits exotériques évoqués à la fin semblent bien désigner en résumé les trois premiers genres d'écrits de cette énumération: les lettres, les «histoires», les dialogues. Ce texte laisse donc bien supposer que le terme «exotérique» ne désigne pas seulement les dialogues. Nous allons d'ailleurs voir, à propos de la question de savoir si les traités de l'*Organon* font partie ou non de la philosophie, que, dans ces cours prononcés devant des débutants, les faits sont quelquefois simplifiés d'abord pour être nuancés ensuite.

Les subdivisions des autoprosopa: 1. leur histoire

Venons-en maintenant aux subdivisions des «écrits où Aristote parle en son nom propre». Ceux-ci sont subdivisés en écrits de philosophie théorétique, écrits de philosophie pratique et écrits instrumentaux (l'*Organon*). Les deux premières subdivisions remontent, comme P. Moraux l'a déjà démontré[62], à la division des sciences qu'Aristote avait élaborée au début du livre E de la *Métaphysique* (1025 b 3 ss.). D'après ce texte, les sciences se divisent en sciences théorétiques et sciences que l'on peut appeler globalement pratiques. Les premières se rapportent à des objets qui ne dépendent pas de nous, les secondes à des objets qui dépendent de nous, parce que le principe de leur mouvement se trouve en nous. Les sciences théorétiques sont subdivisées en sciences se rapportant à un objet immobile et en sciences se rapportant à un objet mobile. Les sciences se rapportant à un objet mobile correspondent à la physique, tandis que les sciences se rapportant à un objet immobile se subdivisent encore une fois en une science dont l'objet immobile subsiste en lui-même: la théologie ou philosophie première, et en une science dont l'objet n'est immobile que lorsqu'on le sépare par abstraction de la matière: les mathématiques. Nous retrouvons les mêmes subdivisions dans le schéma de la division néoplatonicienne des écrits d'Aristote[63]. Les sciences pratiques se subdivisent en une branche que l'on peut désigner comme sciences pratiques proprement dites et qui se caractérisent par le fait qu'elles produisent une modification intérieure à nous, et en la branche des sciences poiétiques qui produisent une œuvre extérieure à nous. La première subdivision des sciences pratiques, qui concerne donc nos attitudes éthiques et sociales, correspond à la deuxième subdivision des *autoprosopa* dans le schéma néoplatonicien, mais la deuxième subdivision aristotélicienne des sciences pratiques, les sciences poiétiques, n'a pas d'équivalent dans la division néoplatonicienne. Par contre, la liste des écrits d'Aristote que reproduit Diogène Laërce, liste qui semble être très ancienne et qui remonterait, d'après P. Moraux[64], au péripatéticien Ariston de Céos et, selon I. Düring[65], à Hermippe, suit fidèlement le schéma élaboré par Aristote, ce qui montre qu'elle a été dressée par quelqu'un qui était familier avec la pensée d'Aristote. Dans cette liste, P. Moraux a relevé entre autres les groupements suivants: écrits pratiques (n° 74-76), écrits poiétiques (n° 77-89), qui comprennent des écrits rhétoriques et la *Poétique*. Les œuvres poiétiques sont suivies à leur tour

---

[62] P. Moraux, *Les listes anciennes* ..., p. 173 ss.
[63] Cf. le tableau, p. 65.
[64] P. Moraux, *Les listes anciennes* ..., p. 237 ss.
[65] I. Düring, *Ariston or Hermippus?*, dans *Classica et Mediaevalia*, XVII, 1956, p. 11-21.

DIVISION DE LA PHILOSOPHIE D'APRÈS ALKINOOS (ALBINUS) (DIDASC., 3, PP.153-154 HERMANN)

I. Partie théorétique de la philosophie

a) partie théologique	: traite des principes immobiles, premiers et divins
b) partie physique	: traite des mouvements des astres, de leurs révolutions, de leur retour périodique et de l'organisation du cosmos
c) partie mathématique	: arithmétique, géométrie, stéréométrie, astronomie, musique

II. Partie pratique de la philosophie

a) partie éthique	: traite du soin à prendre concernant les dispositions de l'âme
b) partie économique	: traite de la gestion des affaires domestiques
c) partie politique	: traite des affaires de la ville et de son salut

III. Partie dialectique de la philosophie

a) partie qui traite des divisions
b) partie qui traite des définitions
c) partie qui traite des méthodes analytiques×
d) partie qui traite de l'induction
e) partie qui traite du syllogisme
    1) syllogisme apodictique
    2) épichérème (= syllogisme dialectique)
    3) rhétorique (= enthymème
                  = syllogisme rhétorique)
    4) sophisme
f) 10 catégories
g) étymologie

Voir § 7, p. 161,6-162,20 Hermann.
× Cette partie n'est pas traitée dans la division succincte du paragraphe 3, mais dans le § 5, pp. 156-157 Hermann.
□ Cette partie n'est pas traitée dans la division succincte du § 3, mais au § 6, p. 159,34-160,34 Hermann.

Tableau synoptique II (voir p. 78 s.)

par les écrits physiques et mathématiques. Seule la théologie n'est pas représentée dans la liste de Diogène Laërce, et pour cause, car l'actuelle *Métaphysique* doit son existence à Andronicus de Rhodes, qui l'a réunie à partir de plusieurs textes aristotéliciens indépendants. Dans la subdivision néoplatonicienne au contraire, rhétorique et poétique sont classées parmi les écrits «qui prennent l'apparence de la démonstration (τὰ περὶ τῶν τὴν ἀπόδειξιν ὑποδυομένων)»[66]. Pour éclaircir l'origine de ce dernier classement, P. Moraux compare avec raison la division néoplatonicienne des écrits d'Aristote avec la division de la philosophie platonicienne que nous devons au moyen-platonicien Alkinoos (Albinus)[67]. Sans doute y a-t-il une différence entre les deux: chez Alkinoos la section dialectique fait partie de la philosophie, tandis que la partie correspondante, dite instrumentale, des écrits d'Aristote, est, pour les commentateurs néoplatoniciens, aussi bien une partie de la philosophie que son instrument[68]. Mais

---

[66] SIMPLICIUS, *In Cat.*, p. 4,31. Cf. DAVID (ÉLIAS) τὰ ὑποδυόμενα τὴν μέθοδον, *In Cat.*, p. 115,21. Cette dénomination se fonde sur un texte d'Aristote. Il s'agit de *Métaphysique* Γ 2, 1004 b 17-26, où il est dit: «Les dialecticiens et les sophistes revêtent la même apparence (τὸ αὐτὸ ... ὑποδύονται σχῆμα) que le philosophe; car la sophistique a seulement un semblant de sagesse, et les dialecticiens discutent de tout, et l'être est commun à tous; mais ils discutent de ces matières évidemment parce qu'elles rentrent dans le domaine de la philosophie. Sophistique et dialectique traitent certes le même genre de sujets que la philosophie, mais celle-ci diffère de la dialectique par la nature de sa capacité, et de la sophistique, par le choix du genre de vie. La dialectique est purement critique (πειραστική) là où la philosophie fait connaître positivement (γνωριστική). Quant à la sophistique, elle a l'apparence de la philosophie, mais n'est pas la philosophie.»

[67] P. MORAUX, *Les listes anciennes* ..., p. 181 ss. Cf. le tableau p. 77.

[68] Au premier abord, on pourrait penser avec P. Moraux (*Les listes anciennes* ..., p. 174) que les commentateurs néoplatoniciens considéraient que l'*Organon* ne faisait pas partie de la philosophie. David (Élias) dit par ex., en abordant la division des *autoprosopa*, que la division de ces écrits se faisait selon la division de la philosophie et en adjoignant à cette division la logique: tandis que la philosophie est divisée en deux parties (la partie théorétique et la partie pratique), les *autoprosopa* sont divisés en trois, à savoir en écrits théorétiques, pratiques et logiques (DAVID (ÉLIAS), *In Cat.*, p. 115,14 ss.). Olympiodore dit à peu près la même chose (*Proleg.*, p. 7,28 ss.). Pareillement, le chapitre qui, dans les introductions néoplatoniciennes à l'*Isagoge* de Porphyre, traite traditionnellement de la division de la philosophie, ne mentionne que deux parties, la partie théorétique et la partie pratique. Ammonius et Élias annoncent même expressément (AMMONIUS, *In Isag.*, p. 23,23-24 Busse; ÉLIAS, *In Isag.*, p. 26,35 ss. Busse) qu'ils démontreront ultérieurement, à savoir dans l'introduction aux *Premiers Analytiques*, que la logique n'est pas une partie, mais un instrument de la philosophie. Mais, quand on examine ces développements qui se trouvent, comme annoncés, dans les introductions aux *Premiers Analytiques* d'Ammonius, d'Élias et de David (traduction arménienne), on s'aperçoit que le cas n'est pas si simple. En fait, les trois auteurs arrivent à la conclusion (AMMONIUS, *In Anal. Pr.*, p. 10,36-11,21 Wallies; ÉLIAS, *In Anal. Pr.*, p. 134,11-12 Westerink dans: *Elias on the Prior Analytics, Mnemosyne,* S. IV, t. XIV, 1961; cf. OLYMPIODORE, *Proleg.*, p. 17,18-37 et PHILOPON, *In Anal. Pr.*, p. 9,3-20), tout en se réclamant de l'autorité de Platon, que la logique est aussi bien une partie que l'instrument de la philosophie. Elle est instrument, quand on ne regarde que ses règles, par exemple: A est égal à B; B est égal à C; donc A est égal à C. La logique est une partie de la philosophie, quand elle applique ses règles à une recherche ontologique, par exemple quand elle dit: l'âme se meut elle-même; ce

il n'en reste pas moins que, dans les deux divisions, nous retrouvons d'abord la même tripartition des sections théorétique et pratique[69]. Quant à la partie dialectique d'Alkinoos, nous y rencontrons trois des cinq genres de syllogismes, qui sont énumérés par exemple par David (Élias) pour justifier la liste des traités rangés sous la rubrique des écrits «qui prennent l'apparence de la démonstration»[70]. Si nous y voyons apparaître les syllogismes rhétoriques, il faut se rappeler que la rhétorique, sous l'influence stoïcienne, avait acquis droit de cité dans la philosophie platonicienne à partir de Philon de Larisse, donc au premier siècle avant notre ère[71]. Il est plus difficile de trouver, dans la division de la dialectique provenant d'Alkinoos, une place où pourrait se ranger la poésie. Mais, comme je l'ai déjà dit ailleurs[72], la dialectique comprend chez cet auteur une vraie θεωρία τῶν λόγων, c'est-à-dire une théorie qui embrasse, à l'instar de la logique stoïcienne, une grande partie, presque la totalité, des manifestations de la parole, du *logos*. Ce qui le prouve entre autres, c'est la mention, dans l'énumération des parties de la dialectique, de l'étymologie qui fait en principe partie de la grammaire. On peut, à partir de cette division de la dialectique, entrevoir le processus qui mènera plus tard à l'inclusion de la *Poétique* dans les œuvres logiques de la division néoplatonicienne, mais c'est une évolution qui ne peut être

---

qui se meut soi-même est mû éternellement; ce qui est mû éternellement est immortel; donc l'âme est immortelle. Un développement parallèle se trouve chez Olympiodore (*Proleg.*, p. 14,13 ss.). En voulant concilier les fonctions différentes de la dialectique platonicienne et de la logique aristotélicienne, les néoplatoniciens distinguent donc deux niveaux de la logique d'après le genre de son application. (Déjà Alexandre d'Aphrodise s'attaque à ceux qui veulent distinguer deux niveaux de la logique: *In Anal. pr.*, 2,33 ss.). Ils peuvent donc occasionnellement dire tout aussi bien que la logique n'est que l'organon de la philosophie et qu'elle est une partie de la philosophie, mais il faut savoir que ce type d'affirmation ne prend en compte qu'un seul aspect de la question. Cf. p. 183 ss.

[69] Cf. les tableaux des pp. 65 et 77.

[70] David (Elias), *In Cat.*, p. 116,33ss. «Ce qui prend les apparences de la démonstration, ce sont les *Topiques*, les *Arts rhétoriques*, les *Réfutations sophistiques* et le traité *Sur la poétique.* Car il y a cinq espèces de syllogismes: le syllogisme apodictique, dialectique, rhétorique, sophistique, poétique. Et c'est à bon droit, puisque les prémisses, à partir desquelles ils sont construits, sont au nombre de cinq. Ou bien en effet les prémisses sont totalement vraies et font le syllogisme apodictique, ou elles sont totalement fausses et font le syllogisme poétique en tant qu'il est mythique, ou elles sont vraies d'un côté, fausses de l'autre, et cela de trois manières: ou bien en effet elles disent plutôt le vrai et moins le faux et elles font le syllogisme dialectique, ou bien elles contiennent plus de faux que de vrai et elles font le syllogisme sophistique, ou le vrai y est égal au faux et elles font le syllogisme rhétorique. C'est pourquoi il n'y a de débats (*stáseis*) que chez les rhéteurs, parce que le vrai chez eux est égal au faux.» Le commentaire aux *Premiers Analytiques* de David, conservé en traduction arménienne, contient selon M. Mahé (renseignement oral) au début également un développement sur les cinq espèces de syllogismes, tandis que Philopon et Ammonius ne traitent au même endroit que de trois espèces de syllogismes (cf. n. 77 et plus loin p. 159).

[71] Cf. I. Hadot, *Arts libéraux et philosophie* ..., p. 45-52.

[72] Cf. I. Hadot, *ibid.*, p. 75.

que tardive et qui présuppose la grande synthèse entre aristotélisme, stoïcisme et platonisme qui s'est réalisée dans la pensée du moyen platonisme. Un autre élément intéressant, dans la division d'Alkinoos, est la subdivision de la dialectique en divisions, définitions et syllogismes, ce qui, dans une division des écrits d'Aristote, laisse une large place à des recueils dialectiques de tous genres. Nous trouvons en effet un grand nombre de recueils de ce genre dans la section logique de la liste de Diogène Laërce. Il s'agit de recueils de définitions, de divisions, de problèmes, de *theseis* et de *protaseis* dont Aristote, dans les *Topiques*[73], recommandait la confection à ses élèves et dont il avait lui-même composé un grand nombre. Dans la division néoplatonicienne des œuvres d'Aristote, ces recueils seront classés dans la section des écrits hypomnématiques.

Les subdivisions des autoprosopa:
2. Les écrits instrumentaux

Les traités appartenant à l'*Organon* sont ordonnés selon un plan didactique très strict: «Quant aux écrits instrumentaux, dit Ammonius[74], les uns portent sur ce qui concerne les principes de la méthode, d'autres sur ce qui concerne la méthode elle-même, d'autres, enfin, sur ce qui concourt d'autre façon à compléter la méthode[75]. Par méthode, j'entends la méthode démonstrative. En effet, puisque la démonstration est un syllogisme scientifique, il faut, avant de la connaître, connaître le syllogisme de façon générale. Cependant, comme ce nom de 'syllogisme' désigne non quelque chose de simple, mais quelque chose de composé — car il signifie un assemblage (συλλογή) de propositions —, il faut donc, avant d'étudier le syllogisme, apprendre les choses simples dont il est composé: ce sont les propositions. Or, celles-ci aussi sont composées de noms et de verbes. Les *Catégories* enseigneront les noms et les verbes, le traité *De l'interprétation* les propositions, et les *Premiers Analytiques* le syllogisme en général. Ce sont donc là les principes de la méthode. Les *Seconds Analytiques* nous enseigneront la méthode elle-même, c'est-à-dire le syllogisme démonstratif. Mais ensuite, de même que les médecins, lorsqu'ils donnent des enseignements médicaux aux jeunes, mentionnent aussi, avec les choses utiles, les choses nocives, pour qu'on choisisse les premières et

---

[73] *Top.*, I 14, 105 a 34-105 b 18.

[74] AMMONIUS, *In Cat.*, p. 5,6-29, cité avec quelques modifications d'après la traduction de Y. PELLETIER, *Les attributions* (cf. note 47); cf. Simplicius, la citation de la page 66: OLYMPIODORE, *Proleg.*, p. 8,4-28; PHILOPON, *In Cat.*, p. 5,8-14; DAVID (ELIAS), *In Cat.*, p. 116,29-117,14.

[75] C'est le groupe que David (Élias) et Simplicius désignent par la tournure «qui revêtent l'apparence de la démonstration».

qu'on évite les secondes, de même ici, puisque les sophistes causent des embarras à ceux qui cherchent la vérité et veulent les tromper par des syllogismes sophistiques, le Philosophe traite aussi de ces argumentations, afin que nous les évitions. Ces choses aussi, on dit qu'elles font partie de la méthode, quoique d'une autre façon. En somme, c'est comme quand on veut enseigner comment composer un discours, on traite d'abord des noms et des verbes et, avant eux, des syllabes, et encore avant ces dernières, des lettres. On dirait alors des lettres, des syllabes, des noms et des verbes, qu'ils sont les principes de la méthode pour composer un discours, tandis qu'on affirmerait que les considérations sur la composition même du discours touchent la méthode elle-même. Par ailleurs, si l'on ajoutait aussi les vices du discours, on déclarerait qu'on discute là de ce qui fait encore partie, quoique d'autre façon, de la méthode.»

Les traités de la première subdivision, donc ceux «qui portent sur ce qui concerne les principes de la méthode», se suivent dans un ordre didactique qui est identique chez nos cinq commentateurs: *Catégories, De l'interprétation, Premiers Analytiques.* Par l'étude de ces trois traités on se prépare progressivement à pouvoir étudier la «méthode» elle-même, c'est-à-dire le syllogisme apodictique enseigné dans les *Seconds Analytiques.* Ce traité en deux livres représente à lui seul la deuxième subdivision. Cette unanimité quant à la suite des traités ne règne apparemment plus en ce qui concerne les écrits contenus dans la troisième subdivision. D'ailleurs Ammonius, ou plutôt l'élève qui a pris son cours en note, ne nomme aucun des écrits qui, comme Ammonius s'exprime, «concourent d'une autre façon à compléter la méthode» ou qui, comme Simplicius et David (Élias) le formulent, «revêtent l'apparence de la méthode»[76]. La description qu'Ammonius donne de cette subdivision ne vise, comme nous l'avons vu, que les *Réfutations sophistiques*, mais il est clair par les développements d'Ammonius dans son commentaire sur les *Premiers Analytiques*, qu'il a en tête la liste complète des quatre traités compris dans cette troisième subdivision[77] et que les deux premiers se suivent, à une exception près dont nous parlerons plus loin[78], dans l'ordre *Topiques* —

---

[76] Sur l'origine de cette tournure cf. la note 66.

[77] AMMONIUS, *In Anal. Pr.*, p. 11,22-38: ce texte traite de la place de la *Rhétorique* et de la *Poétique* dans l'ensemble des «écrits instrumentaux». Contrairement à David (Élias) (voir la citation de la note 70), Ammonius refuse de parler de syllogismes au sujet de la rhétorique et de la poésie: ἀσυλλόγιστα γὰρ ἐκεῖνα, tout en attribuant à Aristote lui-même l'origine de l'attribution des deux traités à l'*Organon.* Élias (*In Anal. Pr.*, éd. Westerink, *Elias on the Prior Analytics*, dans *Mnemosyne*, s. IV, t. XIV, 1961, p. 139, réimprimé dans L. G. Westerink, *Texts and Studies in Neoplatonism and Byzantine Literature*, Amsterdam 1980, p. 72) connaît ces deux opinions opposées et les rapporte côte à côte.

[78] Cf. plus loin p. 83 s.

Réfutations sophistiques[79]. Simplicius, comme nous avons pu le constater[80], énumère dans l'ordre *Topiques, Réfutations sophistiques, Rhétorique*, mais omet la *Poétique*. Philopon, Olympiodore et David (Élias) mentionnent les quatre traités, mais chacun dans un ordre différent[81]. Néanmoins il semble sûr que, habituellement, les *Topiques* précédaient les *Réfutations sophistiques* dans la subdivision en question, comme c'est le cas aussi pour l'ordre des traités logiques que donnent les meilleurs manuscrits de notre *corpus aristotelicum* et qui est le suivant: *Catégories, De l'interprétation, Premiers Analytiques, Seconds Analytiques, Topiques, Réfutations sophistiques*. F. Solmsen, dans son article *Boethius and the History of the «Organon»*[82], a en effet bien démontré l'origine néoplatonicienne de l'ordre des six premiers «traités instrumentaux» dans le *corpus aristotelicum*, origine qui se signale déjà par la place immuable que tient l'*Isagoge* de Porphyre au début des manuscrits qui contiennent le *corpus* logique. Mais, selon Solmsen, la preuve irréfutable en est donnée par un texte de Boèce qui montre que cet ordre est identique à l'ordre de lecture pratiqué dans les cercles néoplatoniciens. Boèce, au début de son commentaire sur l'*Isagoge* de Porphyre, dit en effet ceci[83]: «Comme Porphyre a vu que les catégories sont les genres des choses, que la diversité des choses et des mots est indiquée par les espèces et les différences propres, comme il a vu aussi que les accidents ont une grande importance, ... il nous initie à une connaissance très vraie de ces choses par l'étude qu'il nous présente au sujet des genres, des espèces, des différences, des propres et des accidents. Ainsi donc, puisqu'on enseigne avant la matière apodictique et dialectique la matière syllogistique, puisque avant le syllogisme il faut qu'un travail antérieur se rapporte aux propositions, et qu'avant les propositions il faut s'exercer quelque peu dans les «catégories» qui sont recensées dans le genre, les espèces, les différences, les propres et les accidents, l'ordre veut que l'on parle brièvement de ces choses-là. C'est donc à juste titre et en droite ligne que ce livre de Porphyre se présente en premier pour les étudiants (*legentibus*) comme prégustateur et en quelque sorte initiateur des études.» Comme F. Solmsen le souligne avec raison[84], «Boèce n'aurait

---

[79] Cf. par ex. AMMONIUS, *In Anal. Pr.*, p. 2,17-18; p. 3,37-38. Cf. aussi PHILOPON, *In Anal. Pr.*, p. 4,15-16; p. 5,11-14.

[80] Cf. plus haut p. 67.

[81] Philopon: *Topiques, Réfutations sophistiques, Rhétorique, Poétique* (l'ordre des trois premiers traités est identique à celui que donne Simplicius); Olympiodore: *Réfutations sophistiques, Topiques, Rhétorique, Poétique*; David (Élias): *Topiques, Rhétorique, Réfutations sophistiques, Poétique*. La différence de l'ordre est peut-être à mettre sur le compte d'une inexactitude des étudiants qui ont pris les cours.

[82] Dans: *American Journal of Philology*, LXV, 1944, p. 69-74.

[83] BOÈCE, *In Isag.*, p. 14,8-25 Brandt.

[84] F. SOLMSEN, *op. cit.*, p. 71.

pu nous dire plus clairement que, dans les manuscrits grecs qu'il connaissait, les traités de logique se présentaient dans un ordre identique à celui selon lequel ils sont rangés dans le *corpus* byzantin. Bien qu'il s'appuie sur la traduction latine de Victorinus pour commenter l'*Isagoge*, Boèce pense à l'original grec et à sa place au début de l'édition standard. Nous apprenons également de lui que la succession 'orthodoxe' est identique à celle dans laquelle les traités sont lus, étudiés et expliqués *in studiis.*» Solmsen incline à dater du quatrième siècle de notre ère l'origine de ce *cursus* néoplatonicien et il évoque la possibilité qu'il se soit formé sous l'influence de Jamblique[85]. Solmsen aurait pu s'appuyer également sur les témoignages des commentateurs néoplatoniciens grecs de l'*Isagoge* (Ammonius, Élias, David[86]), des *Catégories* (Ammonius, Philopon, Simplicius, Olympiodore[87]) et des *Premiers Analytiques* (Ammonius, Philopon[88]), qui font allusion à un ordre de lecture identique, au moins jusqu'aux *Réfutations sophistiques.* Quant à la *Rhétorique* et la *Poétique*, doit-on dire qu'elles ont été rajoutées après le quatrième siècle? Je ne saurais répondre à cette question. Si Boèce n'en parle pas, cela ne constitue pas une preuve, car il ne mentionne pas non plus les *Réfutations sophistiques.* Le fait que ces deux œuvres ne se trouvent pas incluses dans l'*Organon* tel qu'il se présente dans les manuscrits byzantins, pourrait être un indice en faveur de cette hypothèse, mais je me garderais de lui attribuer trop d'importance. L'ordre de l'ensemble des œuvres d'Aristote dans les manuscrits byzantins n'a jamais correspondu totalement, ne serait-ce qu'à un certain moment, à l'idée que les néoplatoniciens se faisaient de l'ordre qu'il fallait observer dans l'étude des écrits d'Aristote.

Si les commentateurs néoplatoniciens grecs et Boèce placent généralement les *Topiques* à la suite des *Seconds Analytiques*[89], cet ordre du *cursus* a néanmoins connu une modification, probablement à partir d'Ammonius. De toute manière, c'est dans l'œuvre de ce dernier et de son disciple Philopon[90] que se manifeste ce changement que Simplicius lui aussi sem-

---

[85] F. Solmsen, *op. cit.*, p. 73.

[86] Ammonius, *In Isag.*, p. 22,23-23,1. Élias, *In Isag.*, p. 38,28-39,10; David, *In Isag.*, p. 92,24-93,5.

[87] Ammonius, *In Cat.*, p. 14,19-15,2 à propos du titre Πρὸ τῶν Τοπικῶν; p. 13,4-11 à propos de l'ordre de lecture; Philopon, *In Cat.*, p. 10,24-11,34 à propos du «but»; Simplicius, *In Cat.*, p. 15,13-25 à propos de l'utilité; Olympiodore, *Proleg.*, p. 24,21-25,4 à propos de l'ordre de lecture.

[88] Ammonius, *In Anal. Pr.*, p. 1,3-2,18; Philopon, *In Anal. Pr.*, p. 4,30-5,14.

[89] Le fragment de commentaire anonyme publié par Hayduck comme *supplementum praefationis* du commentaire d'Eustrate aux *Seconds Analytiques* place les *Topiques* à la suite des *Seconds Analytiques* (*C.A.G.*, XXI, 1, p. VII, 4-5).

[90] Ammonius, *In Anal. Pr.*, p. 3,35-36; Philopon, *In Anal. Post.*, p. 3,2-6: «Dans l'ordre (de lecture) le présent livre (*scil.* les *Seconds Analytiques*) est antérieur aux *Réfutations sophistiques.* Qu'il fallait qu'il suivît les *Topiques*, nous l'avons démontré dans notre com-

ble connaître[91]. Ammonius, il est vrai, ne modifie en rien la suite des traités quand il parle de la division des écrits d'Aristote[92] et quand il se réfère mentalement à celle-ci[93], mais quand il parle, dans son commentaire sur les *Premiers Analytiques*, de la place de ces derniers dans l'ordre didactique, il place les *Topiques* entre les *Premiers* et les *Seconds Analytiques*[94]. Philopon fait de même dans son commentaire sur les *Seconds Analytiques*[95]. D'après ces deux philosophes en effet la démarche didactique exige que l'on apprenne après le «syllogisme en général» le syllogisme dialectique et seulement après celui-ci le syllogisme apodictique. Nous ne possédons malheureusement plus la justification détaillée de cet ordre de lecture que Philopon dit avoir donnée dans son commentaire sur les *Topiques* et à laquelle il renvoie dans le prologue de son commentaire aux *Seconds Analytiques*[95]. Dans le même prologue nous sommes également informés du fait que les *Réfutations sophistiques* suivaient, dans l'ordre de la lecture, les *Seconds Analytiques*[95]. L'ordre didactique néoplatonicien des écrits logiques d'Aristote, au moins temporairement à partir d'un certain moment dans la carrière d'Ammonius, a donc été le suivant: *Catégories, De l'interprétation, Premiers Analytiques, Topiques, Seconds Analytiques, Réfutations sophistiques.* Logiquement la lecture de la *Rhétorique* et de la *Poétique* a dû clore le *cursus* néoplatonicien de l'*Organon.*

Les subdivisions des autoprosopa: 3. Les écrits pratiques

Il n'y a pas beaucoup à dire au sujet du sous-groupe comprenant les écrits pratiques. Il s'agit d'écrits de caractère éthique qui concernent le comportement de l'homme dans ses trois fonctions sociales essentielles: celle de citoyen (politique), celle de responsable de sa propre maison et de sa famille (économique) et celle d'individu (éthique individuelle). Les trois subdivisions de ce sous-groupe[95a] correspondent à ce triple aspect de l'éthique. J'ai parlé ailleurs[96] du rôle que joue la métriopathie péripatéticienne dans le système éthique des néoplatoniciens: le degré le plus inférieur de leurs vertus, celui des vertus dites «civiles» ou «politiques», se fonde sur l'éthique péripatéticienne. Comme nos cinq commentateurs

---

mentaire sur les *Topiques*. Il est en effet plus facile pour nous de nous attaquer au syllogisme apodictique, si nous nous sommes auparavant exercés dans les syllogismes persuasifs. De là il devient clair que le présent livre précède les *Réfutations sophistiques.*»

[91] Cf. SIMPLICIUS, *In Cat.*, p. 15,36-16,13.

[92] Cf. le texte d'Ammonius cité à la page 80 s.

[93] AMMONIUS, *In Anal. Pr.*, p. 2,17-18; p. 3,37-39.

[94] Cf. la référence à la note 90.

[95] Cf. la citation de la note 90.

[95a] Cf. le tableau de la page 65.

[96] Cf. I. HADOT, *Le problème du néoplatonisme alexandrin* ..., p. 150-158.

le soulignent, les écrits éthiques d'Aristote suivent, dans l'ordre des études, les traités logiques[97]. Quant aux exemples qui sont donnés, je pense que «Le politique» d'Olympiodore[98] est une erreur de copiste ou une faute de l'élève qui a pris le cours de son maître et qu'il faut lire, comme chez Simplicius et David (Élias) «Le traité de politique»[99]. David (Élias), au lieu de parler de *Grandes Éthiques* et de l'*Éthique à Nicomaque*, explique qu'il y a une petite et une grande *Éthique à Nicomaque*. La grande serait adressée à Nicomaque le père d'Aristote et la petite à Nicomaque le fils[100].

Les subdivisons des autoprosopa: 4. Les écrits physiques

Après avoir étudié d'abord les écrits instrumentaux, donc la logique, ensuite les écrits se rapportant à l'éthique, le *cursus* néoplatonicien aborde en troisième lieu les écrits d'Aristote qui appartiennent à la partie physique de la philosophie[101]. Ammonius, Philopon, Simplicius et Olympiodore s'accordent pour ne mentionner, de ces écrits, que les cinq traités suivants: la *Physique*, le traité *Du ciel*, le traité *De la génération et de la corruption*, les *Météorologiques*, le traité *De l'âme*[102]. Il semble bien que le programme d'étude néoplatonicien pour la physique ne comportait que ces cinq traités. Si David (Élias) s'efforce, pour sa part, d'énumérer la presque totalité des traités physiques d'Aristote[103], c'est parce que, à partir de maintenant, il suit une division péripatéticienne de ces écrits[104], sans s'apercevoir qu'il range ainsi sous la rubrique des écrits physiques deux traités qu'il a auparavant classés, à titre d'exemples, dans les écrits intermédiaires: l'*Histoire des animaux* et le traité *Des plantes*. Comme je l'ai déjà dit, nous ne possédons de commentaires néoplatoniciens que sur les cinq traités que nous venons de mentionner, mais aucun sur les autres écrits

---

[97] Cela est expliqué à propos du point n° 3: «Par quoi faut-il commencer pour aborder les écrits d'Aristote?»: SIMPLICIUS, *In Cat.*, p. 6,1-5; OLYMPIODORE, *Proleg.*, p. 9,9-11; AMMONIUS, *In Cat.*, p. 6,3-8.

[98] OLYMPIODORE, *Proleg.*, p. 8,1.

[99] SIMPLICIUS, *In Cat.*, p. 4,28: οἱ Πολιτικοὶ ἐπιγεγραμμένοι λόγοι; DAVID (ÉLIAS), *In Cat.*, p. 116,19: τὸ Πολιτικὸν σύνταγμα.

[100] DAVID (ÉLIAS), *In Cat.*, p. 116,15-19.

[101] Concernant cet ordre du *cursus*, cf. AMMONIUS, *In Cat.*, p. 6,4-8; OLYMPIODORE, *Proleg.*, p. 9,9-13; SIMPLICIUS, *In Phys.* I, p. 5,29-31.

[102] AMMONIUS, *In Cat.*, p. 3,25-26: *De l'âme, De la génération et de la corruption, Du ciel*; PHILOPON, *In Cat.*, p. 5,3-4: *Physique, De la génération et de la corruption*; SIMPLICIUS, *In Cat.*, p. 4,24: *Physique*; OLYMPIODORE, *Proleg.*, p. 7,31-33: *Physique, De la génération et de la corruption, Du ciel, Météorologiques, De l'âme.* Cf. le tableau de la page 65.

[103] DAVID (ÉLIAS), *In Cat.*, p. 115,21 ss.

[104] C'est la même division que Simplicius utilise au début de son commentaire sur la *Physique* et dont il déclare qu'elle est d'origine péripatéticienne: *In Phys.*, I, p. 2,8-3,12.

d'Aristote se rapportant à l'histoire naturelle[105]. En outre, nous n'avons aucun élément, citation ou référence, qui nous permettrait d'affirmer avec probabilité qu'un commentaire néoplatonicien sur ce genre d'écrit ait jamais existé. Ce silence ne constitue évidemment pas une preuve suffisante, mais je pense qu'il y a d'autres indices qui peuvent soutenir notre hypothèse et que nous examinons maintenant.

A en juger par Olympiodore et Philopon, les néoplatoniciens ont interprété le début des *Météorologiques* d'Aristote de la manière suivante.

1. Ils se sont appuyés sur les indications données par Aristote au début de son livre pour conclure qu'il fallait lire les quatre premiers traités dans l'ordre suivant: *Physique*, traité *Du ciel*, traité *De la génération et de la corruption, Météorologiques*. Ils ont interprété ces indications, ainsi que l'avait fait Alexandre d'Aphrodise, comme s'il s'agissait d'un programme didactique et ils ont établi ainsi un ordre strict de lecture de ces quatre premiers traités, dont l'ensemble fera connaître à l'étudiant toutes les causes physiques[106].

2. Quant au traité *De l'âme*, Olympiodore reconnaît qu'Aristote n'en parle pas ouvertement[107]. Mais puisque Aristote dit (*Meteor.*, 339 a 8) qu'avec les *Météorologiques* la «presque» totalité de son programme aura été menée à bonne fin, Olympiodore voit dans ce «presque (σχεδόν)» une allusion à ce traité, qu'il place, pour des raisons didactiques, à la suite des *Météorologiques* et, pour des raisons de dignité, à la tête de l'ensemble des traités physiques. A son avis Aristote parle, dans son introduction, de six traités ou recherches[108]: «La place des *Météorologiques* dans l'ordre de la lecture nous est enseignée par Aristote dans ce traité même. Ce sont six traités qui constituent l'étude de la physique. Le présent traité (scil. les *Météorologiques*) en suit trois et en précède trois. Il se place en effet à la suite des leçons sur la *Physique*, sur *Le Ciel* et sur *La génération et la corruption*, mais il précède celles sur *L'âme*, sur les *Plantes* et sur les *Animaux*[108a]. Et c'est de cette manière que le traité *De l'âme* aura reçu sa place. Ce traité ressemble en effet à un animal amphibie et il peut aussi bien suivre que précéder: il peut précéder, parce que Aristote, dans le traité *De l'âme*, parle aussi des choses physiques, mais il peut suivre, parce qu'il s'y trouve des discours théologiques. Mais il faut apprendre d'abord les réalités physiques, et seulement ensuite faire de la théologie.

---

[105] Le commentaire sur le traité *De la génération des animaux*, qui est édité dans les *C.A.G.*, XIV, 3 sous le nom de Philopon, est en réalité de Michel d'Ephèse.

[106] Olympiodore, *In Meteor.*, p. 3,34 ss. Stüve; Philopon, *In Meteor.*, p. 3,26 ss. Hayduck. Cf. Alexandre d'Aphrodise, *In Meteor.*, p. 1,5 ss. Hayduck.

[107] Olympiodore, *In Meteor.*, p. 14, 19.

[108] Olympiodore, *In Meteor.*, p. 3,34-4,11.

[108a] Je ne crois pas qu'il faille retenir τουτέστι (p. 4,4 Stüve) dans le texte; ce mot est omis par V, le meilleur des deux manuscrits utilisés par Stüve.

C'est pourquoi, à propos de ce traité, Aristote emploie le mot «presque». Il dit en effet: «Avec ces écrits la presque totalité de l'étude de la physique sera réalisée.» Le «presque» est dit à cause du traité *De l'âme.*» Comme Aristote parle, dans ses considérations préliminaires, des recherches sur les plantes et les animaux qu'il compte entreprendre après les *Météorologiques*, Olympiodore embrasse par la tournure «leçons sur les plantes et les animaux» tout l'ensemble des traités d'Aristote se rapportant à l'histoire naturelle[109]. Remarquons que ce qu'Olympiodore dit de la place du traité *De l'âme* (celui-ci est placé derrière les *Météorologiques*, il «suit» les traités physiques) ne peut avoir de sens que si le traité *De l'âme* correspondait, pour les néoplatoniciens, à la fin des études physiques en procurant une transition aux études métaphysiques.

3. Par rapport à la suite des traités auxquels Aristote fait allusion au début des *Météorologiques*, lorsqu'il replace ce traité dans l'ensemble des recherches de physique qu'il a menées auparavant, les *Météorologiques* sont, selon Philopon et Olympiodore, le dernier traité physique qui soit une enquête sur les causes; les traités suivants sur les plantes et sur les animaux portent sur des réalités causées et composées[110]. C'est de cette manière qu'est interprété *Meteor.*, 338 a 25[111].

4. A cette différence ontologique entre les objets de recherche, qui se manifeste dans ces deux groupes d'écrits, correspond une méthode différente. Mais, déjà, les *Météorologiques* eux-mêmes, comme ils se situent à la frontière entre les sciences exactes, c'est-à-dire la recherche des causes ou la philosophie d'une part, et les recherches sur des objets particuliers d'autre part, suivent parfois une méthode moins sûre et présentent quelquefois des résultats dont la valeur scientifique est moins stricte. Selon Philopon, c'est ce que voudrait dire à peu près Aristote quand il remarque (*Meteor.* 339 a 2): «Parmi toutes ces choses, les unes sont pour nous difficiles à expliquer, les autres, nous les effleurons de quelque façon.»[112] C'est cette même méthode aporétique, à plus forte raison, qui sera appliquée dans tous les traités suivants se rapportant aux animaux et aux plantes, remarque Philopon à propos de *Meteor.* 339 a 5, en réfutant l'opinion d'Alexandre d'Aphrodise qui pensait que la même méthode scientifique, appropriée à la recherche des causes, était appliquée dans

---

[109] Ceci est probablement le cas aussi pour Simplicius et David (Élias), quand ils parlent à propos des écrits intermédiaires de «recherches sur les animaux et les plantes»: SIMPLICIUS, *In Cat.*, p. 4,12; DAVID (ÉLIAS), *In Cat.*, p. 113,33-34. Cf. la note 14. Pour Proclus, cf. p. 89 avec la note 118 b.

[110] OLYMPIODORE, *In Meteor.*, p. 9,19-25.

[111] ARISTOTE, *Meteor.*, I, 1, 338 a 25-26: «Il nous reste à considérer la partie de cette recherche, que tous nos prédécesseurs ont nommée 'météorologie'.»

[112] PHILOPON, *In Meteor.*, p. 7,35-8,17.

l'ensemble des écrits aristotéliciens se rapportant à la physique, donc aussi dans les traités sur les animaux et les plantes[113].

5. Ce changement de méthode, qui s'annonce déjà dans les *Météorologiques* et qui s'effectuera dans les traités sur les animaux et les plantes, s'accompagne d'un changement de style. Olympiodore rapporte que la clarté de style qui caractérise les *Météorologiques* avait amené certains commentateurs à considérer ce traité comme inauthentique[114]. Rappelons-nous: l'obscurité du style était, pour les néoplatoniciens, un élément caractéristique des traités philosophiques d'Aristote. Mais, selon Olympiodore, la clarté du style se justifie tout à fait dans le cas des *Météorologiques*. «Car, dit-il[115], dans ce traité il est clair dans l'expression, mais obscur dans les pensées, comme il le dit lui-même: «Parmi toutes ces choses, les unes sont pour nous difficiles à expliquer, les autres, nous les effleurons de quelque façon ...» Dans aucun autre traité il ne dit une chose pareille. Il y enseigne d'une manière claire surtout ce qui appartient au domaine du contingent[116], parce qu'il discute de réalités particulières, et la clarté du style est utile pour les réalités particulières.» Autrement dit, les objets de recherche que vise ce traité appartiennent en partie déjà aux μερικά, aux réalités particulières, qui sont par elles-mêmes suffisamment obscures pour qu'Aristote n'ait plus besoin d'utiliser encore en plus un style obscur. Au contraire, il peut sans ambages s'expliquer clairement au sujet des réalités particulières, il en a même le devoir, car un style clair convient à un discours sur des réalités particulières qui sont obscures par nature.

Par Philopon et Olympiodore, qui sont les seuls néoplatoniciens dont nous possédons encore des commentaires sur les *Météorologiques*, nous apprenons donc que, pour les néoplatoniciens, contrairement au péripatéticien Alexandre d'Aphrodise, l'ensemble des écrits physiques d'Aristote se partage en deux groupes qui diffèrent l'un de l'autre par le statut ontologique des objets qu'ils étudient ainsi que par la méthode et les résultats de leurs recherches. Le premier groupe, celui qui porte sur les causes, est formé par la *Physique*, le traité *Du ciel*, le traité *De la génération et de la corruption*, les *Météorologiques*, le traité *De l'âme*[117]; le deuxième groupe embrasse tous les traités se rapportant aux animaux et aux plantes. Cette interprétation correspond tout à fait à l'attitude générale des

---

[113] Philopon, *In Meteor.*, p. 8,13-17; cf. p. 9,4-12.

[114] Olympiodore, *In Meteor.*, p. 4,16-18.

[115] Olympiodore, *In Meteor.*, p. 4,22-27. Cf. aussi plus loin p. 113.

[116] Je traduis συμβεβηκός, d'après le sens, par «contingent», parce que Olympiodore confond les notions de συμβεβηκός et de ἐνδεχόμενον (cf. *In Meteor.*, p. 59,12).

[117] A vrai dire, Philopon et Olympiodore ne parlent pas de ce traité à propos de la méthode, mais il est clair que, et par sa place (cf. Simplicius, *In De anima*, p. 3,4-21 Hayduck) et par son objet (l'âme est la cause des réalités physiques), ce traité forme une transition de la physique à la métaphysique.

platoniciens. A la fin du livre VI de la *République*[118], Platon avait proposé une division générale de la réalité et établi une correspondance entre les niveaux qu'il avait distingués et les activités de l'âme: aux Idées correspondait l'intellection (*noesis*) et la méthode dialectique, aux réalités mathématiques, qui sont les images des Idées, correspondait la raison discursive (*dianoia*), et aux objets sensibles, qui sont les images des images, correspondait la créance (*pistis*). Pour les platoniciens, les choses sensibles ne peuvent donc pas, d'une manière générale, être l'objet d'une recherche philosophique, sauf les phénomènes célestes (astronomie). C'est dans le même esprit que Proclus, dans l'introduction à son commentaire sur le *Timée*, juge l'ensemble de l'œuvre d'Aristote se rapportant à la nature[118a]. Il constate que, dans les traités de la *Physique, Du ciel, De la génération et de la corruption*, Aristote a imité Platon et est resté en plein accord avec celui-ci, mais que, d'une part, dans ses *Météorologiques*, il a déjà «distendu l'enseignement au-delà de la juste mesure» et que, d'autre part, dans les recherches sur les animaux (ἡ τῶν ζῴων θεωρία[118b]) «tout ce qui, chez Platon, avait été clairement articulé selon toutes les sortes de causes: celles qui ont valeur de fins et celles qui ne sont qu'accessoires, tout cela chez Aristote n'a été qu'à peine et rarement considéré du point de vue de l'espèce: car, le plus souvent, il s'arrête à la matière et ne va pas plus loin, c'est par elle qu'il explique les phénomènes physiques, et il nous manifeste ainsi combien il reste en arrière de l'exposé de son maître.»

C'est donc pour toutes ces raisons, me semble-t-il, que le deuxième groupe des écrits physiques d'Aristote a été exclu des recherches philosophiques et rejeté dans la rubrique des écrits intermédiaires. Une phrase du début des *Météorologiques* a pu même fournir aux néoplatoniciens une justification tirée d'Aristote lui-même: «Ces sujets (*scil.* les phénomènes météorologiques) une fois explorés, nous étudierons, dans la mesure de nos possibilités et conformément à la méthode que nous avons suivie, les animaux et les plantes, tant d'une façon générale que particulière (καθόλου τε καὶ χωρίς).»[119] La méthode à laquelle Aristote fait ici allusion, est, selon Philopon, la même méthode aporétique mentionnée déjà en 339 a 2. Cette méthode, comme Philopon et Olympiodore l'ont affirmé, ne concerne pas les traités antérieurs aux *Météorologiques*, mais est appli-

---

[118] PLATON, *République*, 509 E-511 E.

[118a] PROCLUS, *In Tim.*, I, p. 6,21-7,16 Diehl. Ce texte a été très bien expliqué par A. J. FESTUGIÈRE, *Proclus, Commentaire sur le Timée, traduction et notes*, Paris 1966, I, p. 30, note 1.

[118b] Comme l'a déjà souligné A. J. Festugière, *ibid.*, il s'agit là de l'ensemble des traités sur les animaux, c'est-à-dire de l'ensemble des traités biologiques d'Aristote. Cf. plus haut les notes 14 et 109.

[119] ARISTOTE, *Meteor.*, I, 1, 339 a 5.

quée pour la première fois partiellement dans les *Météorologiques* et par la suite dans toutes les recherches sur les animaux et les plantes. On peut comprendre l'expression «tant d'une façon universelle que particulière» comme une définition de cette méthode: elle se rapporte à des choses particulières, mais en les ramenant à des espèces ou à des types généraux. Il est possible que cette formule, comprise dans ce sens, ait pu conduire à concevoir la classe des écrits intermédiaires, «dont les recherches ne concernent pas totalement des choses particulières, car elles portent sur des espèces», au moment de l'élaboration de la division néoplatonicienne des écrits d'Aristote.

Pourtant, Philopon et Olympiodore, commentant ce passage des *Météorologiques*, ne font aucune allusion à cette classification néoplatonicienne. Philopon suit désormais Alexandre d'Aphrodise et distingue avec lui, dans l'ensemble des traités sur les plantes et les animaux, deux groupes, l'un où Aristote élabore des théories communes au sujet de la totalité des animaux (par exemple *Histoire des animaux, La génération des animaux, Les parties des animaux, La démarche des animaux*) et l'autre où Aristote ne parle que d'aspects particuliers (exemples donnés: *De la mémoire* et *Du sommeil, La divination par les songes*)[120]. En suivant ainsi Alexandre, Philopon oublie qu'il a, dans son commentaire sur les *Catégories*, classé les traités *La génération des animaux* et *Histoire des animaux*, non pas dans les écrits généraux, mais dans la rubrique des écrits intermédiaires. Quant à Olympiodore, il procède comme Philopon. Dans son commentaire de la phrase citée (*Meteor.*, 339 a 5)[121], il adopte à peu près l'opinion d'Alexandre, avec la seule différence qu'il compte le traité sur l'*Histoire des animaux* parmi les traités contenant des recherches sur des aspects propres (ἰδίᾳ). Et bien sûr, il ne s'aperçoit pas non plus que cette manière de classer l'*Histoire des animaux* ne peut se concilier avec celle qu'il a appliquée à ce même traité dans son commentaire sur les *Catégories*, à propos de la division des écrits d'Aristote.

Malgré l'inconséquence de Philopon et d'Olympiodore dont nous venons de parler et qui est due à une utilisation trop servile d'Alexandre d'Aphrodise dont ils ne voient pas qu'elle les conduit à se contredire, l'ensemble de faits que nous avons énuméré rend probable notre hypothèse selon laquelle l'ensemble des écrits d'Aristote se rapportant à l'histoire naturelle avait été classé par les néoplatoniciens dans la rubrique des écrits intermédiaires.

---

[120] PHILOPON, *In Meteor.*, p. 9,12-18.
[121] OLYMPIODORE, *In Meteor.*, p. 14,8-15.

Les subdivisions des autoprosopa: 5. Les écrits mathématiques

Nous pouvons être brefs en ce qui concerne ce genre d'écrits. En effet, nous ne savons pas du tout ce que pouvaient être les «écrits géométriques» dont parlent Simplicius et Philopon[122]. S'agit-il du traité pseudoaristotélicien *Des lignes insécables*? Par ailleurs un traité d'optique, mentionné par Olympiodore et David (Élias)[123], figurait déjà dans la liste que Diogène Laërce donne des œuvres d'Aristote[124]. Le traité pseudoaristotélicien *Problèmes mécaniques*, qui est cité par Simplicius, Olympiodore et David (Élias)[125] parmi les œuvres mathématiques d'Aristote, fait également allusion à un traité sur l'optique, et nos commentateurs ne le connaissent peut-être pas autrement que par l'intermédiaire de ces *Problèmes mécaniques*.

L'étude des mathématiques jouait un très grand rôle chez les néoplatoniciens, bien que cette étude fût orientée dans un sens très philosophique. Toutefois, nous ne connaissons de commentaires néoplatoniciens que sur Euclide, Nicomaque de Gérase et sur Ptolémée, et nous ignorons si les écrits mathématiques d'Aristote que mentionnent les commentateurs ont vraiment été étudiés par eux. Il se peut que ces écrits n'aient été mentionnés que pour prouver qu'Aristote n'avait pas négligé cette branche de l'enseignement philosophique qui était pour eux si importante, et pour indiquer la place que devaient tenir ces études, dans le programme du *cursus* philosophique, entre physique et métaphysique, mais que ces écrits aient été en fait remplacés par l'étude d'autres auteurs.

Les subdivisions des autoprosopa: 6. Les écrits théologiques

Cette subdivision est représentée uniquement par la *Métaphysique*, point culminant des études de philosophie aristotélicienne.

Conclusion

Si nous regardons la division néoplatonicienne des écrits d'Aristote dans son ensemble, nous constatons qu'elle procède, en allant de gauche à droite, par élimination de tous les écrits d'Aristote que les néoplatoniciens considéraient comme n'étant pas proprement philosophiques, pour ne retenir, comme relevant de la philosophie d'Aristote et de la méthode

---

[122] SIMPLICIUS, *In Cat.*, p. 4,25: γεωμετρικά τε αὐτῷ γέγραπται, cf. la traduction p. 11; PHILOPON, *In Cat.*, p. 5,6: ἔγραφε γὰρ καὶ γραμμάς τινας.

[123] OLYMPIODORE, *Proleg.*, p. 7,33; DAVID (ÉLIAS), *In Cat.*, p. 116,12.

[124] Cf. P. MORAUX, *Les listes anciennes* ..., p. 112-113.

[125] Voir les références de la note 123.

qui prépare à cette philosophie, que les écrits qui appartiennent à la branche des *autoprosopa*. En procédant ainsi, la division se termine par où l'étudiant de la philosophie néoplatonicienne doit commencer, c'est-à-dire par l'étude de l'*Organon* et plus précisément par les *Catégories*. Par contre, en parcourant les subdivisions des *autoprosopa* en sens inverse, c'est-à-dire de droite à gauche en partant des «écrits qui précèdent la méthode», l'étudiant apprend la suite de ses études dans l'ordre de lecture: l'*Organon*, l'éthique, la physique, les mathématiques, la métaphysique.

C'est ce parcours en sens inverse que l'étudiant doit en effet tout de suite commencer après que la division des écrits d'Aristote lui a été présentée. Les points trois à cinq du programme néoplatonicien de dix points à traiter comme introduction à la philosophie d'Aristote abordent en effet les questions suivantes[126]:

Point n° 3: Par quoi faut-il commencer pour aborder la philosophie d'Aristote? Réponse: par l'*Organon*, qui doit précéder l'étude de l'éthique philosophique.

Point n° 4: Quelle est la fin de la philosophie d'Aristote? Réponse: le bonheur, qui consiste à atteindre la perfection par la pratique des vertus et, en ce qui concerne la connaissance, à remonter vers le principe unique de toutes choses qui est l'Un néoplatonicien.

Point n° 5: Quels sont les moyens qui nous conduisent à cette fin? Réponse: l'étude, dans l'ordre, des écrits de l'*Organon*, des écrits éthiques, des écrits physiques, mathématiques et théologiques.

Les points trois à cinq font donc connaître à l'étudiant, comme il convient dans une introduction générale à la philosophie d'Aristote, les grandes étapes de ses études, étapes qui correspondent à la division de la philosophie qu'il a déjà apprise dans les introductions à l'*Isagoge* de Porphyre. Mais la deuxième partie de l'introduction, celle qui consiste en six points, est censée préparer l'étudiant directement à la lecture des *Catégories*, et cette deuxième partie explique en détail par où il faut commencer l'étude de l'*Organon*. La réponse que donnent les cinq commentateurs consiste à dire qu'il faut commencer par les *Catégories* et qu'il faut

---

[126] Cf. l'énumération des 10 points plus haut à la page 64. Les points 3 à 5 sont traités par Ammonius aux pages 5,31-6,20, par Philopon aux pages 5,15-6,16, par Simplicius aux pages 5,3-6,18, par Olympiodore aux pages 8,29-10,2 et par David (Elias) aux pages 117,15-121,19.

lire ensuite dans l'ordre le traité *De l'interprétation*, les *Premiers Analytiques*, les *Seconds Analytiques*[127].

Nous pouvons donc résumer en quelques mots le résultat de nos recherches. La division des écrits d'Aristote, telle qu'elle est présentée dans les commentaires néoplatoniciens, est, prise dans son ensemble, un pur produit de la philosophie néoplatonicienne, produit qui intègre néanmoins quelques éléments qui remontent à une époque antérieure à cette philosophie. Ce qui me paraît être typiquement et exclusivement néoplatonicien, c'est la division des écrits aristotéliciens en écrits particuliers, intermédiaires et généraux. D'abord, la place des *Lettres* au début de la liste est une particularité que la division néoplatonicienne ne partage, à ma connaissance, avec aucune autre liste non seulement d'écrits aristotéliciens, mais aussi d'écrits de n'importe quel auteur. Ensuite, la catégorie des écrits intermédiaires ne peut avoir de sens qu'à l'intérieur du système néoplatonicien, car elle sert surtout à se débarrasser d'un certain nombre d'écrits biologiques d'Aristote, parce que ceux-ci n'avaient pas de place dans le *cursus* philosophique néoplatonicien. Pour les péripatéticiens au contraire, ces écrits rentraient tout simplement dans la partie physique de la philosophie, comme Simplicius nous l'apprend au début de son commentaire sur la *Physique*[128], où il reproduit le classement péripatéticien des écrits physiques d'Aristote. Pour les péripatéticiens, comme d'ailleurs pour n'importe quel auteur de *Pinax*, le fait de séparer les écrits d'Aristote se rapportant aux choses de la nature en deux catégories, l'une qui comprendrait des écrits «intermédiaires», l'autre qui rassemblerait les écrits physiques et correspondrait à une subdivision des écrits généraux, ne pouvait avoir aucun sens. Cette séparation n'était possible que dans la perspective de l'ontologie néoplatonicienne. Il y a d'ailleurs confusion des deux systèmes dans la division de David (Élias). Il respecte d'abord la division néoplatonicienne en écrits particuliers, intermédiaires et généraux en donnant des exemples adéquats pour chaque rubrique, mais quand il arrive à la rubrique physique des écrits théorétiques, il suit, en énumérant des exemples, la liste péripatéticienne ou tout simplement le *pinax* des écrits d'Aristote qui se trouvait à la suite de sa biographie. Il répète donc quelques titres qu'il avait auparavant classés dans les écrits intermédiaires et ajoute bon nombre de traités qui, selon le point de vue néoplatonicien, n'ont rien à voir avec la philosophie.

---

[127] Ammonius, *In Cat.*, p. 13,6-11; Philopon, *In Cat.*, p. 10,24-11,33; Simplicius, *In Cat.*, p. 14,34-15,25; Olympiodore, *Proleg.*, p. 24,21-25,4; David (Élias), *In Cat.*, p. 132,5-21. Mais cf. p. 83 s.

[128] Cf. la référence de la note 104.

CHAPITRE IV

TROISIÈME POINT DU PREMIER SCHÉMA INTRODUCTIF: PAR OÙ COMMENCER LA LECTURE DE L'ŒUVRE D'ARISTOTE?[1]

Contrairement à ce que font les autres commentateurs qui parlent aussi de la possibilité de proposer comme début des études philosophiques la *Physique* ou (à l'exception de Philopon) les mathématiques, Simplicius se borne à examiner la question de savoir s'il faut commencer par les écrits éthiques ou par les écrits logiques. Ayant résumé les raisons de ceux qui veulent commencer par les écrits logiques et ayant comparé, comme le fait également David (Élias)[2], la logique à l'herbe magique d'Hermès, qui évite à Ulysse d'être charmé par Circé[3], de la même manière que la logique nous évite de nous laisser prendre par des propos fallacieux, Simplicius évoque l'opinion de ceux qui veulent commencer par l'éthique. Contre ce dernier point de vue, tous les commentateurs objectent que l'on ne saurait étudier les écrits éthiques d'Aristote, remplis de divisions et de démonstrations syllogistiques, sans avoir appris auparavant la logique et que c'est donc par cette dernière qu'il faut commencer l'étude des œuvres d'Aristote. Toutefois, insistent Ammonius, Philopon, David (Élias) et Simplicius, on ne peut le faire sans avoir purifié ses mœurs à l'aide d'une instruction éthique non scientifique appuyée sur l'opinion droite[4]. Simplicius et Philopon utilisent tous les deux dans ce contexte l'opposition ἀποδεικτικῶς — ὀρθοδοξαστικῶς. Il faut donc, précisent Simplicius et David (Élias), une instruction éthique préparatoire consistant en recommandations écrites ou non écrites (διὰ παραινέσεων ἐγγράφων ἢ ἀγράφων David (Élias); δι' ἀγράφου συνεθισμοῦ καὶ τῶν ἀτέχνων παραινέσεων Simplicius). Simplicius donne comme exemple les 'catéchèses parénétiques sans démonstration' des pythagoriciens, c'est-à-dire leurs sentences et le *Carmen aureum*. David (Élias) par contre nomme les parénèses d'Isocrate, visant de toute évidence les discours à Démonikos et à Nikoklès[5]. J'ai écrit ailleurs sur le rôle des sentences et des anthologies

---

[1] SIMPLICIUS, *In Cat.*, p. 5,3-6,5; AMMONIUS, *In Cat.*, p. 5,31-6,8; PHILOPON, *In Cat.*, p.5,15-39; OLYMPIODORE, *Proleg.*, p. 8,29-9,13; DAVID (ÉLIAS), *In Cat.*, p. 117,15-119,25.

[2] DAVID (ÉLIAS), *In Cat.*, p. 119,20-24.

[3] Cf. HOMÈRE, *Odyssée*, X, 275-308.

[4] Seul Olympiodore (ou plutôt l'élève qui a pris les notes de cours) ne mentionne pas la nécessité d'un apprentissage d'une éthique non-scientifique.

[5] Ammonius cite ISOCRATE, *Ad Demon.*, 16 et le *Carmen aureum*, vers 40-44, dans son commentaire sur l'*Isagoge*, p. 15,21-16,3.

de vers qui frappent l'imagination dans l'éducation morale dans l'Antiquité[6], ainsi que sur la fonction du *Carmen aureum* et du *Manuel* d'Épictète dans le cadre de l'instruction éthique préparatoire des néoplatoniciens[7]. Il nous suffira ici de rappeler qu'aussi bien Hiéroclès que Simplicius adressent leurs commentaires respectifs sur le *Carmen aureum* et sur le *Manuel* d'Épictète à des débutants désireux d'acquérir une première formation éthique, c'est-à-dire la formation qui, aux yeux des néoplatoniciens, ouvre l'accès au premier des quatre degrés de vertus néoplatoniciens, aux vertus civiques, vertus de l'homme en sa qualité de membre de la société et de l'État et non en qualité de philosophe[8]. Les commentaires sur ces deux textes permettent en même temps de donner, non d'une manière systématique, mais par petites touches, au gré du texte à commenter, une première introduction très simple à quelques aspects fondamentaux de la philosophie néoplatonicienne[9].

Les quatre autres commentateurs mentionnent encore le fait qu'il y a des gens qui pensent qu'il faut débuter par les écrits sur la nature, la nature étant la matière la plus proche de nous. Philopon et David (Élias) nomment Boèthos de Sidon comme représentant de cette opinion, et ce sont encore Philopon et David (Élias) qui nomment Andronicus de Rhodes comme représentant de ceux qui veulent commencer par les écrits logiques[10].

Ammonius, Olympiodore et David (Élias) enfin font état de ceux qui veulent débuter par les mathématiques. Ammonius laisse les partisans de cette opinion dans l'anonymat et ne parle pas de leurs arguments. David

---

[6] Cf. I. Hadot, *Seneca und die griechisch-römische Tradition der Seelenleitung*, Berlin 1969, p. 10-22 et 187-189.

[7] Cf. I. Hadot, *Le problème du néoplatonisme alexandrin*..., Paris 1978, p. 147-164, surtout p. 160-164.

[8] Cf. Simplicius, *In Ench. Epict.*, p. 2,30-3,2 Dübner. Plus précisément Simplicius considère que la première partie du *Manuel* (ch. 1-21 Oldfather) vise tous les hommes en tant qu'hommes, tandis qu'Épictète adresserait, dans la deuxième partie (à partir du ch. 22), «la plupart de ses propos à un interlocuteur déjà passablement avancé (sur le chemin vers l'acquisition des vertus civiles) et désireux de pratiquer la philosophie» (= *In Ench. Epict.*, p. 58,34-40 Dübner). Hiéroclès discerne également deux parties dans le *Carmen aureum*: la première (vers 1-46), la plus grande, mènerait aux vertus civiles, tandis que la deuxième partie (vers 47-71) contiendrait un bref aperçu du but de la philosophie pythagoricienne, de la ὁμοίωσις θεοῦ (*In Carm. aur.*, 6,15-21 et 84,7 ss. Köhler). L'ensemble constitue, selon Hiéroclès, un cours élémentaire de philosophie.

[9] Il est faux de dire, comme le fait N. Linley, *Ibn At-Tayyib. Proclus' Commentary on the Pythagorean Golden Verses* (*Arethusa Monographs* X), Buffalo-New York 1984, p. VIII, qu'Hiéroclès, contrairement à ce que fait le commentaire d'Ibn At-Tayyib, se borne, dans son commentaire, au domaine de l'éthique en «évitant des questions théologiques et philosophiques». Au contraire, Hiéroclès y touche largement, y étant conduit par le texte même du *Carmen aureum*. Cf. I. Hadot, *Le problème du néoplatonisme alexandrin.*, p. 93 ss.

[10] David (Élias) ajoute encore qu'Andronicus fut le onzième diadoque de l'école d'Aristote (*In Cat.*, p. 117,23).

(Élias) nomme explicitement des Platoniciens, Olympiodore le fait implicitement[11]. L'argument de ceux-ci, rapporté par David (Élias) et Olympiodore, est le suivant. Platon avait écrit à l'entrée de son école: «Nul, s'il n'est géomètre, ne doit entrer ici»[12]. David (Élias) ajoute comme deuxième raison la force éducative de la démonstration mathématique.

Les opinions de ceux qui veulent débuter par les écrits sur la nature et de ceux qui veulent commencer par les écrits mathématiques ne sont pas réfutées. Seul David (Élias), qui est comme toujours le plus prolixe, amorce une réfutation de ceux des platoniciens qui veulent commencer par les mathématiques[13], en disant que, si au temps de Platon[14] la dialectique (c'est-à-dire la dialectique aristotélicienne) avait déjà existé, Platon n'aurait probablement pas écrit à l'entrée de son école: «Nul, s'il n'est géomètre, ne doit entrer ici», puisqu'il défend lui-même la dialectique dans son *Sophiste*. La dernière indication est une erreur; il s'agit plutôt du *Parménide* 135d[15]. Mais, pour David (Élias) aussi, toute l'argumentation tourne autour de la question de savoir s'il faut commencer par les écrits logiques ou par les écrits éthiques. David (Élias) émaille ses propos de force citations: un *Aphorisme* d'Hippocrate[16], l'évocation de l'*Odyssée* déjà mentionnée, plusieurs citations de Platon, la plupart sans indication de leur provenance, mais identifiables[17]. La seule fois où il précise sa citation par l'indication du dialogue, il se trompe, comme nous l'avons déjà dit: il nomme le *Sophiste* au lieu du *Parménide*.

---

[11] DAVID (ÉLIAS), *In Cat.*, p. 117,24-25 dit en effet qu'il y avait des platoniciens qui voulaient commencer par des écrits éthiques et des platoniciens qui voulaient commencer par les mathématiques.

[12] DAVID (ÉLIAS), *In Cat.*, p. 118,13-19; OLYMPIODORE, *Proleg.*, p. 8,39-9,1; cf. au sujet de cette inscription H. D. Saffrey, *'Αγεωμέτρητος μηδεὶς εἰσίτω. Une inscription légendaire*, dans *Revue des Études grecques* LXXXI, 1968, p. 67-87.

[13] DAVID (ÉLIAS), *In Cat.*, p. 119,3-10.

[14] Le contexte montre qu'il faut comprendre «au temps où Platon faisait graver cette inscription».

[15] Pour des textes parallèles, cf. plus loin, ch. XII, p. 164 s.

[16] *Aphorisme* 2,10, t. IV, p. 472 Littré. Cf. plus loin p. 132 avec la note 11.

[17] Voir l'apparat critique de Busse.

CHAPITRE V

QUATRIÈME POINT DU PREMIER SCHÉMA INTRODUCTIF: LA FIN DE LA PHILOSOPHIE D'ARISTOTE

Ce chapitre[1] est très important en ce sens qu'il montre bien qu'il n'y a pas, dans l'approche globale de la philosophie d'Aristote, de différence entre les membres de l'école d'Alexandrie, Ammonius, Philopon, Olympiodore et David (Élias) d'un côté, et de l'autre Simplicius, le représentant, en ce qui concerne ses commentaires sur Aristote, de l'école d'Athènes selon Praechter. L'interprétation du but de la philosophie d'Aristote par les «Alexandrins» n'est nullement plus sobre et plus proche de la pensée d'Aristote que celle de l'«Athénien».

Simplicius formule une double fin, éthique et théologique, couronnée par la fin suprême, le bonheur: «La fin de la philosophie de cet homme est, en ce qui concerne l'attitude éthique, d'atteindre la perfection par la pratique des vertus, et, en ce qui concerne la connaissance, de remonter vers le principe unique de toutes choses. Aristote en effet a connu ce principe scientifiquement, il l'a vénéré et il a proclamé d'une voix éclatante: «il n'est pas bon que plusieurs gouvernent». La finalité commune à ces deux fins est le bonheur le plus parfait qui puisse échoir à l'homme...». Les autres commentateurs n'évoquent que le but théologique, le principe unique de toutes choses.

David (Élias) est le seul à parler, en guise d'introduction, de l'utilité de la question même de savoir quel est le but de la philosophie d'Aristote[2]. De ses propos il ressort que la formulation de la fin sert à orienter d'emblée et étroitement l'exégèse des traités d'Aristote et à exclure toute interprétation qui ne serait pas conciliable avec la fin énoncée comme réponse à la quatrième question préalable. Il dit en effet que l'on devient, une fois la fin connue, plus zélé, et que ceux qui ne la connaissent pas sont comparables aux aveugles qui marchent et qui sont emportés là où il ne faut pas.

Simplicius, Philopon et David (Élias) ne posent que la question du *telos*, de la fin de la philosophie d'Aristote, tandis qu'Ammonius et Olympiodore lient à cette question une autre concernant l'utilité de cette philosophie. Cette double question est textuellement la même chez les deux

---

[1] Simplicius, *In Cat.*, p. 6,6-15; Ammonius, *In Cat.*, p. 6,9-16; Philopon, *In Cat.*, p. 5,34-6,2; Olympiodore, *Proleg.*, p. 9,14-30; David (Élias), *In Cat.*, p. 119,26-121,4.

[2] David (Élias), *In Cat.*, p. 119,28-30.

auteurs: τί τὸ τέλος (τῆς 'Αριστοτελικῆς φιλοσοφίας Olymp.) καὶ τὸ ἀναφαινόμενον χρήσιμον ἐκ τῆς 'Αριστοτελικῆς φιλοσοφίας (ἐξ αὐτῆς Olymp.); l'utilité consiste à savoir qu'il n'y a qu'un principe unique de tout, et le but est le même. Le but et l'utilité coïncident donc. Le principe unique (μία ἀρχή) qui est le but de la philosophie d'Aristote et dont la connaissance qu'elle nous permet d'atteindre, est son utilité, n'est autre chose que l'Un néoplatonicien. Ammonius et Olympiodore le définissent par les mêmes épithètes qui sont toutes spécifiquement néoplatoniciennes, et dont les deux dernières ne sont applicables qu'à l'Un: il est ἀσώματος, ἀπεριόριστος, ἀπειροδύναμος, ἀπερίληπτος[3], αὐτοαγαθότης. Ammonius et Olympiodore expliquent ensuite la différence entre le «bon» (ἀγαθόν) et la bonté-en-soi (αὐτοαγαθότης) par l'exemple de la différence entre le blanc et la blancheur, le «bon» (ἀγαθόν) et la bonté (ἀγαθότης).

C'est dans ce contexte qu'Olympiodore reprend la citation d'Homère par Aristote à la fin du livre Λ de la *Métaphysique*: «Il n'est pas bon que plusieurs gouvernent; qu'il y ait un seul chef, un seul roi!», citation que rapportent également Simplicius et David (Élias)[4], et probablement Ammonius[5], comme preuve du fait qu'Aristote avait reconnu un seul

---

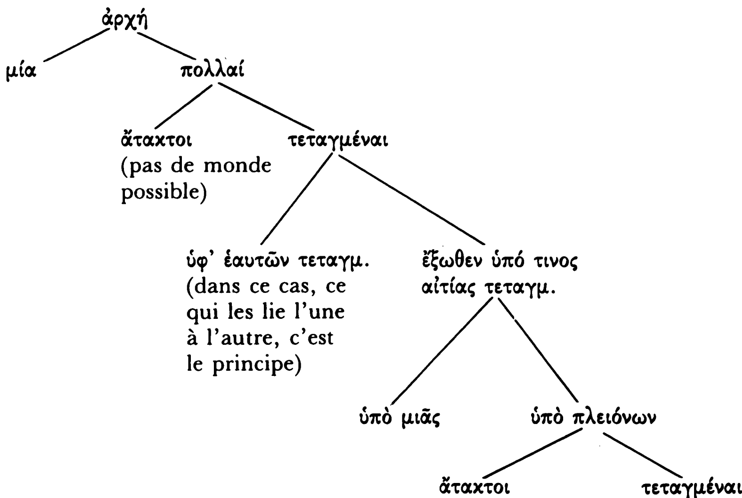
[3] Pour ne pas signifier la même chose qu'ἀπεριόριστος, ἀπερίληπτος doit être compris comme signifiant «incompréhensible, indéfinissable».

[4] En fait, la citation à la fin du livre Λ ne va plus loin que: «qu'il y ait un seul chef». Olympiodore prolonge donc la citation, tandis que Simplicius et David ne citent que le début: «il n'est pas bon que plusieurs gouvernent» (= Homère, *Iliade*, II, 204).

[5] Busse a relégué dans l'apparat critique la suite de la ligne 16 de la page 6 de son édition, arbitrairement à ce qu'il me semble. Dans sa préface (p. VIII) il parle d'un «corrector» du *Monacensis* 222 (= M), l'un des deux manuscrits sur lesquels il fonde son édition (sans avoir jamais établi un stemma!), qui aurait fait, à l'aide du commentaire de Philopon, des rajouts au texte d'Ammonius. Dans l'apparat critique, Busse ne spécifie pas si le texte en provenance de M, qu'il cite, est écrit par une deuxième ou troisième main. De toute manière, s'il s'agit d'un texte ajouté par le «corrector», celui-ci n'a pu le tirer du commentaire de Philopon, où l'on ne trouve rien de semblable, mais il y a des chances qu'il ait fait ses rajouts à l'aide d'un meilleur manuscrit du commentaire d'Ammonius. Le texte omis par Busse dans le haut de la page est le suivant (j'écris le texte précédent entre crochets droits): [... οὕτως ἀγαθὸν μὲν λέγεται τὸ δεδεγμένον σῶμα τὴν ἀγαθότητα μετέχον αὐτῆς, ἀγαθότης δὲ οἷον οὐσία καὶ ὕπαρξίς τις οὖσα] αὐτῆς (αὐτοῦ, *scil.* τοῦ ἀγαθοῦ, *conieci*: cf. Olympiodore, Proleg., p. 9,20-21: οὕτως ἀγαθὸν μὲν τὸ δεδεγμένον ἀγαθότης δὲ αὐτὸ τὸ πρᾶγμα καὶ αὐτὴ ἡ ὕπαρξις καὶ ἡ οὐσία τοῦ ἀγαθοῦ), καὶ ταῦτα τοῦ ἀριστοτέλους ἀκούσομεν, οὐχ ὡς ἔτυχεν οὐδὲ χωρὶς ἀποδείξεως λέγοντος. οὐδὲ ἂν οὕτως ἰδιώτου διοίσειεν. ἀλλὰ μετὰ ἀποδείξεως ἀρραγοῦς, ἔνθα καὶ τὸ ἐμβριθὲς ἐκεῖνο ἀναφθέγγεται· οὐκ ἀγαθὸν πολυκοιρανίη, εἷς κοίρανος ἔστω. Je traduis: «[... de même est appelé bon le corps qui a reçu le bien et participe de lui, tandis que la bonté est comme la substance et l'essence] du bien. Et cela, nous l'apprendrons d'Aristote qui ne le dit ni n'importe comment ni sans en apporter les preuves — dans ce cas il ne se distinguerait pas d'un homme sans éducation —, mais avec des preuves irréfutables (ou démonstrations syllogistiques), à l'endroit où il prononce avec emphase ce fameux vers solennel: 'Il n'est pas bon que plusieurs gouvernent. Qu'il y ait un seul chef!' »Il me semble évident que la phrase qui finit page 6, ligne 16 Busse est incomplète. Il y manque un génitif possessif comme il se trouve dans la phrase parallèle d'Olympiodore, et dont nous avons un vestige

principe de toutes choses. Ensuite, Olympiodore donne un résumé de *Metaph.* Λ, 1075a12ss: tous les êtres sont bien gouvernés, donc ils sont bien ordonnés, donc ils sont ordonnés par un seul chef. C'est celui qui met tout en ordre, dit Olympiodore en conclusion de ses propos concernant le quatrième point, que nous appelons principe de toutes choses, et c'est la connaissance de ce principe unique qui est la fin de la philosophie d'Aristote.

Dans le commentaire de David (Élias) on trouve à peu près la même chose, mais le résumé du passage «théologique» de la *Métaphysique* est différent. Il présente un schéma de l'argument d'Aristote en forme de division dichotomique[6]:



Avec les deux derniers membres de la dichotomie, les ἄτακτοι et les τεταγμέναι, la même division recommence et on pourrait continuer ainsi à l'infini. Mais comme l'infini n'existe pas, dit David (Élias), il s'en suit qu'il n'y a qu'un seul principe de toutes choses. David fait suivre encore une deuxième dichotomie[7] que je ne prends pas la peine de reproduire.

Le premier résumé dichotomique de David (Élias) a été repris textuellement, mais sous le nom d'Aristote, par une scholie aux *Proverbes* de

---

en αὐτῆς (peut-être écrit dans le manuscrit avec abréviation αὐ^τ et résolu d'une manière incorrecte par Busse?). D'autre part il serait étonnant qu'Ammonius se soit privé de la citation d'Homère de la fin du livre Λ de la *Métaphysique* (pour Philopon c'est un autre cas: cf. p. 103). Je penche donc à penser, jusqu'à preuve du contraire qui ne pourrait être apportée que par une nouvelle et véritable édition critique, que le texte contesté par Busse est authentique, comme le sont également d'autres textes relégués par lui dans l'apparat critique.

[6] DAVID (ÉLIAS), *In Cat.*, p. 120,1-11.

[7] DAVID (ÉLIAS), *In Cat.*, p. 120,11-15.

Salomon, comme le remarque Busse dans son apparat critique. Busse indique également que cette scholie a été incorporée par Rose dans sa collection des fragments d'Aristote. W. D. Ross a repris ce même texte comme fragment 17 du Περὶ φιλοσοφίας (*Aristotelis fragmenta selecta*, Oxford 1955, p. 85) ne sachant pas qu'il avait David (Élias) pour auteur. Ce fragment est donc absolument à éliminer.

Après l'évocation de la fin du livre Λ de la *Métaphysique*, qui est commune à Simplicius, Olympiodore, David (Élias) et probablement Ammonius, mais qui prend chez chacun des quatre auteurs des dimensions différentes, David (Élias) est le seul à continuer encore en prenant en compte quelques objections possibles à l'interprétation néoplatonicienne du livre Λ. Il répond alors à ceux qui diront qu'Aristote n'y avait pas parlé d'un seul principe, mais de plusieurs, c'est-à-dire des divers moteurs immobiles des sphères[8], que les nombreux moteurs d'Aristote se rattachent finalement à l'Intellect premier. A ceux qui pourraient demander pourquoi Aristote disait que le principe de tout est l'Intellect et non le Bien, il répond que c'est parce qu'il fait de la théologie après la physique, car l'Intellect est un principe plus proche de la nature, mais qu'Aristote connaît aussi le Bien comme principe supérieur: ne dit-il pas dans le prologue à l'*Éthique* (à Nicomaque) que toutes choses désirent le Bien? Car il faut savoir, ajoute-t-il, qu'Aristote, quand il fait de la théologie, le fait en partant des principes de la nature et que Platon, au contraire, quand il disserte sur la nature, part des principes de la théologie[9].

Mais c'est bien avant Ammonius[10], Simplicius, Olympiodore et David (Élias) que l'on avait considéré que le livre Λ de la *Métaphysique* ramenait toute *ousia* à un principe unique, comme P. Hadot l'a montré dans son article *L'harmonie des philosophies de Plotin et d'Aristote selon Porphyre dans le commentaire de Dexippe sur les Catégories*[11]. Dexippe, dans son commentaire sur les *Catégories*, rapporte en effet une objection de Plotin, *Enn.*, VI, 1,2,4-8 contre Aristote: «S'il y a deux *ousiai*, l'une intelligible, l'autre sensible, comment peuvent-elles être ramenées à un seul genre? Car, en ces deux *ousiai*, qu'y a-t-il de commun en ce qui concerne l'être? Et, à

---

[8] David (Élias), *In Cat.*, p. 120,19-23. Tandis qu'Aristote parle d'une multitude de moteurs immobiles et d'une multitude de sphères (*Métaph.*, XII, 1073 b 1 ss.), David (Élias) dit qu'Aristote affirme qu'il y a sept intellects immobiles qui gouvernent et meuvent les sept sphères, et que tous ces intellects sont inférieurs et suspendus à l'intellect qui meut la sphère sans astres. Cette interprétation a quelques ressemblances avec la *Quaestio* 25 d'Alexandre d'Aphrodise, livre I des *Quaestiones* (*Supplementum Aristotelicum* II, 2, Berlin 1892).

[9] La même comparaison est utilisée par Simplicius à propos du sixième point: *In Cat.*, p. 6,27-30. Cf. p. 112.

[10] Cf. la note 5.

[11] Dans *Atti del Convegno internazionale sul tema: Plotino e il Neoplatonismo in Oriente e Occidente* (Roma, 5-9 ottobre 1970), Rome, Accademia nazionale dei Lincei, 1974, p. 31-47.

supposer même qu'il y ait quelque chose de commun, il faudra alors supposer qu'il y a quelque chose d'antérieur et de différent des deux, qui n'est ni un corps, ni un incorporel (pour expliquer leur communauté). Il en résultera ou que l'incorporel est un corps ou que le corps est un incorporel»[12]. Pour répondre à cette question, Dexippe utilise le grand commentaire perdu de Porphyre sur les *Catégories* dédié à Gédalios. Porphyre montre que Plotin a tort de faire cette objection, car, dans sa propre philosophie, l'*ousia* s'étend de l'intelligible au sensible en se dégradant peu à peu. Plotin ramène donc tout à l'*ousia* intelligible, puisque tout lui est suspendu. Donc la description de l'*ousia* par Aristote peut faire entrevoir aussi le premier principe, à partir duquel l'*ousia* est tombée jusqu'à son degré le plus bas. Mais Dexippe rapporte une objection: si Aristote avait utilisé les mêmes principes que Plotin, ce raisonnement serait valable, mais peut-on présupposer un accord doctrinal entre Plotin et Aristote[13]? A ce moment Porphyre montre que le livre Λ de la *Métaphysique* est en accord avec la philosophie de Plotin: «Eh bien donc, pour cette recherche, je me servirai de ce qui est dit dans la *Métaphysique*. Car il y a deux *ousiai* selon Aristote, l'*ousia* intelligible et l'*ousia* sensible; intermédiaire entre les deux est l'*ousia* physique. L'*ousia* composée, c'est l'*ousia* sensible; l'*ousia* considérée selon la forme et la matière, c'est l'*ousia* physique; l'*ousia* qui est au-dessus de celles-ci, c'est l'*ousia* intellective et incorporelle, qu'Aristote appelle souvent: d'une part immobile, d'autre part motrice, en tant qu'elle est la cause du mouvement spécifié selon la vie. Voilà en effet ce qu'Aristote démontre concernant ces *ousiai* dans le livre Λ de la *Métaphysique*. Et en ce traité il a rassemblé les multiples *ousiai* dans l'*ousia* totale. Car il les a ordonnées en un système unique et il les a ramenées à un principe unique. Qu'est-ce donc assurément qui participera de l'Un, si l'*ousia* elle-même, elle qui a son être dans l'Un, est privée de la cohésion interne qui se réfère à l'Un»[14]? Ce texte de Dexippe nous révèle, comme l'explique P. Hadot[15], «d'une manière extrêmement intéressante comment Porphyre interprétait l'ensemble du livre Λ dans une perspective plotinienne. Pour un disciple de Plotin, l'*ousia* intelligible, immobile et motrice d'Aristote, correspondait à la seconde hypostase, c'est-à-dire à l'Intellect. Au delà de cette *ousia* première, il y avait l'Un absolument simple, principe de l'*ousia*. Aux yeux de Porphyre, la doctrine aristotélicienne de l'*ousia* suppose et implique finalement l'Un plotinien. En effet, le livre Λ propose un système des *ousiai*, système dont l'unité et la cohérence sont assurées par un principe unique et premier,

[12] DEXIPPE, *In Cat.*, p. 40,14-18 Busse.
[13] DEXIPPE, *In Cat.*, p. 41,4-6.
[14] DEXIPPE, *In Cat.*, p. 41,7-18.
[15] P. HADOT, *op. cit.*, p. 41-42.

l'*ousia* intelligible. Or, selon un axiome fondamental du néoplatonisme, qui se trouve déjà chez Plotin (V,6,3,1-23; VI,6,13,17 s.), toute multiplicité ordonnée, tout «système» suppose l'Un transcendant dont l'unité fonde la possibilité de l'ordre. Le système de l'*ousia* implique donc la transcendance de l'Un. Et il faut qu'il y ait un système de l'*ousia*, c'est-à-dire que les différentes *ousiai* forment une multiplicité ordonnée et unifiée, car, nous dit Porphyre, l'*ousia* a son être dans l'Un. La formule fait allusion probablement à deux notions plotiniennes. Tout d'abord, elle rappelle le principe plotinien: «Tous les étants sont étants par l'Un» (VI,9,1,1; V,1,7,15; V,5,6,14 s.). Ensuite, elle peut faire allusion à l'exégèse que Plotin donnait du *Timée*, 37 d 6, lorsqu'il disait que l'éternité (assimilée à l'*ousia* intelligible) demeurait «dans l'Un» (ἐν ἑνί). Porphyre va (*Sent.*, p. 44,21 et 45,2-3 Mommert) reprendre l'expression: καθ' ἓν ἐν ἑνί. Donc, si l'*ousia*, qui est si proche de l'Un, puisqu'elle a son être dans l'Un, n'était pas unifiée, n'avait pas de cohésion et ne formait pas un système, qu'est-ce donc qui pourrait participer à l'Un? Le tout serait totalement éparpillé et déchiré. On peut légitimement supposer que Porphyre avait essayé de retrouver cette doctrine plotinienne dans le livre Λ de la *Métaphysique*. Le dernier chapitre du livre d'Aristote laissait entendre, en effet, que le Bien était, dans la nature du Tout, à la fois comme quelque chose de séparé, existant par soi et en soi, et comme l'ordre du Tout (1075 a 11). En ce Bien, existant par soi et en soi, un plotinien pouvait reconnaître l'Un, principe de l'ordre universel et spécialement du système de l'*ousia*. Précisément le dernier chapitre insistait sur la cohésion interne de l'*ousia*: «Ceux qui veulent que le nombre mathématique soit la réalité première et admettent ainsi toujours une autre *ousia* à la suite d'une autre et admettent toujours des principes différents pour chacune de ces *ousiai*, ceux-là rendent l'*ousia* du Tout incohérente (ἐπεισοδιώδη) — car, qu'elle soit ou qu'elle ne soit pas, une *ousia* n'a pas de relations avec une autre *ousia* — et ils admettent une multiplicité de principes. Mais les étants ne veulent pas être mal gouvernés: «Le gouvernement de plusieurs n'est pas bon, qu'un seul soit le souverain (1075b38)». Nous pouvons deviner cette phrase d'Aristote derrière le développement de Porphyre: «Il a ordonné les *ousiai* en un système unique et il les a ramenées à un principe unique. Qu'est-ce donc assurément qui participera de l'Un si l'*ousia* elle-même, elle qui a son être dans l'Un, est privée de la cohésion interne qui se réfère à l'Un?» On voit ainsi, par quelle démarche de pensée il était possible à Porphyre de donner une interprétation plotinienne du livre Λ.»

On voit donc que les commentateurs néoplatoniciens du VIe siècle sont restés fidèles aux principes fondamentaux de l'interprétation de Porphyre du livre Λ de la *Métaphysique*, principes qui sont fondés sur

l'hypothèse selon laquelle il n'existe pas de divergence fondamentale entre les philosophies d'Aristote et de Plotin et, par l'intermédiaire de Plotin, de Platon.

S'il n'y a aucun doute qu'Ammonius, Simplicius, Olympiodore et David (Élias) identifient la fin de la philosophie d'Aristote avec l'Un néoplatonicien, l'*autoagathon*, il n'est pas tout à fait sûr, en revanche, que ce soit également le cas de Philopon. Il est le seul à définir le principe de toutes choses comme le «principe démiurgique qui demeure toujours dans le même état», donc comme étant l'Intellect, sans qu'il renvoie au principe le plus haut, l'Un. Il fait de même au chapitre suivant, donc dans celui qui traite de la cinquième question préalable. Il y précise en effet encore une fois, en parlant des différentes matières philosophiques qu'Aristote a traitées et qui nous conduisent à la fin de cette philosophie, que cette fin est «le principe immobile et demeurant toujours dans le même état», donc l'Intellect. Il est vrai que les autres commentateurs également ne parlent pas, à propos du cinquième point, *expressis verbis* de l'Un, mais il est au moins clair, d'après ce qu'ils viennent de dire dans le chapitre présent, que la fin de la philosophie d'Aristote est, pour eux, l'Un. Il se pourrait que Philopon, incité par son adhésion au christianisme, ait consciemment utilisé un langage néoplatonicien certes, mais conciliable avec ses convictions chrétiennes, et qu'il ait donc modifié légèrement dans ce sens les notes du cours d'Ammonius, prises par lui-même ou par un autre étudiant. Il se peut aussi qu'il dénonce déjà implicitement l'accord philosophique fondamental entre Platon et Aristote que présupposent, nous l'avons vu, et nous le verrons encore, les autres commentateurs. Toutefois, il ne s'insurge pas encore contre le dogme de l'éternité du monde, comme le montre le chapitre suivant. Quant à David (Élias), son adhésion présumée au christianisme ne l'empêche nullement d'adopter le système néoplatonicien même en ce qui concerne le dogme qui affirme que le monde est temporellement coextensif avec son créateur[16].

---

[16] DAVID (ÉLIAS), *In Cat.*, p. 120,17.

CHAPITRE VI

CINQUIÈME POINT DU PREMIER SCHÉMA INTRODUCTIF: QUELS SONT LES MOYENS QUI MÈNENT À CETTE FIN?

Ammonius et Simplicius[1] se débarrassent en quelques mots de cette question et énumèrent tout simplement, en suivant l'ordre des études, les matières qui mènent à cette fin, à savoir la logique, l'éthique, la physique. Simplicius oublie les mathématiques, auxquelles Ammonius donne la place qui leur convient entre la physique et la théologie. Les trois autres commentateurs[2] sont plus explicites en ajoutant les raisons de cet agencement des études: il faut étudier les cinq degrés qui mènent à cette fin, à savoir la logique, l'éthique, la physique, les mathématiques, la théologie, dans le bon ordre et sans vouloir en sauter un seul, car ce n'est que par ces degrés et par cet ordre, dit Olympiodore, que l'on arrive sans trop de difficultés, à partir des choses tout à fait matérielles, aux choses tout à fait immatérielles par l'intermédiaire des choses 'matérielles à certains égards, immatérielles à d'autres' (= les mathématiques). Ou, comme s'exprime Philopon, nous montons, en partant des choses qui sont soumises au temps, au changement et à toutes sortes de mouvement — ce sont les choses soumises à la génération et à la corruption —, par l'intermédiaire des mathématiques, aux choses qui sont éternelles, qui demeurent toujours dans le même état et qui ne sont mues que selon le lieu — ce sont les choses du ciel —, et ainsi nous arrivons, après les essences incorporelles[3], au premier principe de toutes choses; nous montons des choses mues selon un seul et unique mouvement, au principe immobile et demeurant toujours dans le même état.

Philopon et Olympiodore terminent leur démonstration par une citation de Plotin (*Enn.* I, 3,3), textuellement la même chez les deux auteurs: «Que l'on donne aux jeunes gens les mathématiques pour s'accoutumer à la nature incorporelle (δοτέον [Philopon παραδοτέον] τοῖς νέοις τὰ μαθήματα πρὸς συνεθισμὸν τῆς ἀσωμάτου φύσεως.)» Le texte de Plotin est le suivant: «Τὰ μὲν δὴ μαθήματα δοτέον πρὸς συνεθισμὸν κατανοήσεως καὶ πίστεως ἀσωμάτου». Mais les deux auteurs n'ont pas puisé leur citation au texte même de Plotin, mais, d'une manière directe ou plus probablement

[1] AMMONIUS, *In Cat.*, p. 6,17-21; SIMPLICIUS, *In Cat.*, p. 6,15-18.

[2] PHILOPON, *In Cat.*, p. 6,3-16; OLYMPIODORE, *Proleg.*, p. 9,31-10,2; DAVID (ÉLIAS), *In Cat.*, p. 121,5-19.

[3] Les essences incorporelles sont les âmes et les intellects, mais il est possible qu'ici les âmes seules soient désignées.

indirecte dans le commentaire de Proclus *In primum Euclidis Elementorum librum*, où nous lisons en effet à la p. 21,20 s. Friedlein: δοτέον δὲ αὐτῷ τὰ μαθήματα, φησὶν ὁ Πλωτῖνος, πρὸς συνεθισμὸν τῆς ἀσωμάτου φύσεως. Plotin, dans le contexte de ce traité intitulé *Sur la dialectique* ne parle pas de jeunes gens en général, mais de ceux dont l'âme raisonnable, avant l'incarnation ou la réincarnation, a choisi et a pu choisir (à cause de ses mérites) la vie d'un homme ou philosophe, ou musicien, ou amoureux, car ce sont les trois catégories d'hommes qui sont seules susceptibles de pouvoir s'élever jusqu'au Bien. Dans le chapitre trois, d'où est tirée la citation de Philopon et d'Olympiodore, par l'intermédiaire de Proclus, Plotin parle tout spécialement des futurs philosophes et le αὐτῷ dans le texte de Proclus se réfère également au philosophe. Mais il est difficile de dire si Plotin a voulu désigner par le mot μαθήματα les seules sciences mathématiques, bien que Proclus, Philopon, Olympiodore et avant eux Jamblique[4] interprètent la citation dans ce sens[5].

David (Élias) compare aux rites de l'initiation aux mystères les différents degrés décrits par Philopon et Olympiodore, qui mènent à la fin de la philosophie d'Aristote, autrement dit, à la théologie. L'éthique correspond aux ablutions et aux consécrations qui purifient l'âme de doctrines mauvaises, afin qu'elle puisse entrer en relation avec la philosophie dans un état d'ordre et de pureté. La physique est mise en parallèle avec le premier degré de l'initiation, les προτέλεια. Car, dit David (Élias), si, en théologie, nous faisons des recherches sur ce qui est immobile et, en philosophie de la nature, sur ce qui est mû, la cause du mouvement est divine et nous arriverons à partir des choses mues à la notion des choses

---

[4] Jamblique, *De comm. math. scientia*, p. 55,16-19 Festa.

[5] Tout ce que nous pouvons dire c'est qu'il y a eu au moins un néoplatonicien, qui pourrait être Porphyre, qui a dû comprendre μαθήματα dans le sens général de «sciences, études» et qui, en développant la problématique du traité de Plotin *Sur la dialectique* (*Enn.*, I,3) a conçu le cycle des sept arts libéraux (grammaire, rhétorique, dialectique, les quatre sciences mathématiques) comme préparation nécessaire à la philosophie, préparation qui nous élève, degré par degré, des choses corporelles aux choses incorporelles. Ce cycle se manifeste, comme je l'ai montré, pour la première fois dans le dialogue *De ordine* d'Augustin. Sa description fait apparaître le dédoublement de la dialectique qui est tout à la fois préparation et aboutissement, et que préconise le texte plotinien, et avant lui Théon de Smyrne (cf. I. Hadot, *Arts libéraux et philosophie dans la pensée antique*, Paris 1984, p. 72-73 [Théon de Smyrne] et p. 101-136 [sur Augustin, *De ordine*, livre II]). Il est possible que ce soit Jamblique qui, en introduisant dans la tradition platonicienne le schéma de classification des sciences proposé par Aristote dans le livre E de la *Métaphysique* (1025 b), ait été amené à changer la place des mathématiques dans le cours des études: alors que, depuis Platon, en passant par certains moyen-platoniciens comme Théon de Smyrne, jusqu'au néoplatonicien qui est la source du livre II du *De ordine* d'Augustin, les mathématiques étaient considérées comme une préparation à la dialectique et à la philosophie, elles se situent désormais à l'intérieur même de la philosophie entre la philosophie de la nature et la théologie.

intelligibles. Les mathématiques, par contre, ressemblent à l'initiation, les τέλεια, en nous menant comme une échelle ou un pont de ce qui est tout à fait matériel à ce qui est tout à fait immatériel. La philosophie d'Aristote est donc tout entière un lieu saint, et la logique défend comme un mur ce que l'on contemple en son intérieur.

La comparaison des sciences mathématiques avec une échelle ou un pont se trouve déjà chez Nicomaque de Gérase qui a, le premier, démontré l'unité des quatre sciences mathématiques; celle-ci, chez Platon et dans l'*Epinomis*, était plutôt postulée que prouvée[6]. La comparaison des quatre sciences mathématiques à une échelle se retrouve, comme l'a suggéré P. Courcelle, dans la description de la robe de Philosophie que donne Boèce, dans sa *Consolation de Philosophie*: tissés dans le bord inférieur de la robe, on lisait un π et, dans le bord supérieur, un θ, et entre ces deux lettres, il y avait quelques marches à la manière d'une échelle, par lesquelles il était possible de monter de la lettre inférieure à la lettre supérieure. Il n'est pas douteux que le π signifie la philosophie «pratique» et le θ la philosophie «théorétique». Il est très probable que les quatre sciences mathématiques sont les marches grâce auxquelles l'homme peut s'élever de la philosophie pratique à la philosophie spéculative[7]. L'assimilation de la logique à un mur qui défend les autres parties de la philosophie n'est pas nouvelle non plus: elle remonte aux stoïciens[8]. Le moyen-platonicien Alkinoos (*alias* Albinus) a employé la même image, mais selon un point de vue différent, spécifiquement platonicien, à propos de la dialectique (platonicienne): «... puisqu'elle se rapporte aux choses divines, pour cette raison elle est aussi placée au-dessus des études (parmi lesquelles Alkinoos compte surtout les mathématiques, qui pour lui ne sont pas des sciences), comme étant une sorte de mur et de protection pour les autres[9]».

David (Élias) n'est pas le premier non plus qui compare, du point de vue du progrès spirituel, l'ordre des études philosophiques avec l'initiation aux mystères. Chez Théon de Smyrne, moyen-platonicien du IIe siècle de notre ère, nous trouvons, dans son livre intitulé *Sur ce qui est utile en mathématiques pour la lecture de Platon*, la comparaison suivante[10]:

---

[6] Cf. I. Hadot, *Arts libéraux et philosophie...*, p. 63-69.

[7] P. Courcelle, *La Consolation de Philosophie dans la tradition littéraire*, Paris 1967, p. 26 n. 2 (cf. I. Hadot, *Arts libéraux et philosophie...*, p. 69).

[8] Cf. P. Hadot, *La division des parties de la philosophie dans l'Antiquité*, dans *Museum Helveticum*, XXXVI, 1979, p. 201-223.

[9] Alkínoos (Albinus), *Didasc.*, 7, p. 162,15 Hermann (cf. I. Hadot, *Arts libéraux et philosophie...*, p. 79).

[10] Théon de Smyrne, *Expos.rer.math.*, p. 14,18 ss. Hiller (cf. I. Hadot, *Arts libéraux et philosophie...*, p. 71-72).

Mystères	Philosophie
purification	les cinq sciences mathématiques: arithmétique, géométrie, stéréométrie, musique, astronomie
tradition des doctrines secrètes	tradition des théorèmes philosophiques: logique, politique, physique
époptie	l'étude des intelligibles, des véritablement étants et des idées: la dialectique au sens de théologie
ligature et imposition des couronnes.	accès au stade d'enseignant de la philosophie
bonheur	bonheur

Alkinoos, lui aussi, assimile les sciences mathématiques: musique, arithmétique, astronomie, géométrie, aux rites de la purification[11]. Ce qui saute aux yeux, c'est le jugement différent sur le rôle des mathématiques: chez Théon, les mathématiques sont les purifications nécessaires et préalables pour pouvoir entrer en contact avec la philosophie — on retrouve le même état de choses chez le néoplatonicien qui est la source du livre II du *De ordine* d'Augustin — tandis que chez David (Élias), comme chez tous les autres commentateurs néoplatoniciens tardifs, les mathématiques se trouvent à l'intérieur même de la philosophie. Comme je l'ai déjà dit[12], ce changement est probablement dû à l'introduction de la division des sciences contenue dans le livre E de la *Métaphysique* d'Aristote, dans la tradition platonicienne.

[11] Alkinoos (Albinus), *Didasc.*, 28, p. 182,7-12 Hermann (cf. I. Hadot, *Arts libéraux et philosophie*..., p. 79-80).
[12] Cf. p. 105, note 5.

CHAPITRE VII

SIXIÈME POINT DU PREMIER SCHÉMA INTRODUCTIF: LE TYPE D'EXPRESSION DANS LES ÉCRITS D'ARISTOTE

Si l'ordre des points 1 à 5 a été le même pour tous nos cinq commentateurs[1] à cause du caractère introductif du point 1 et de l'unité pédagogique des points 2 à 5, cet état de choses changera désormais. Simplicius[1a] adopte l'ordre suivant des points 6 à 10:

6. Le type d'expression dans les écrits d'Aristote.
7. La raison de l'obscurité d'Aristote.
8. Les qualités requises de l'exégète.
9. Les qualités requises de l'auditeur.
10. Les 6 points à traiter préalablement à chaque œuvre philosophique d'Aristote.

Parmi les autres commentateurs, c'est Philopon[2] qui est le plus proche de Simplicius pour l'ordre de traitement de ces différents points; il inverse seulement la suite des points 8 et 9 de Simplicius.

L'ordre des points 6 à 10 est identique chez Olympiodore[3] et David (Élias)[4]:

6. Les qualités requises de l'auditeur.
7. Les qualités requises de l'exégète.
8. Le type d'expression dans les écrits d'Aristote.
9. La raison de l'obscurité d'Aristote.
10. Les 6 points à traiter préalablement à chaque œuvre philosophique d'Aristote.

L'arrangement des cinq derniers points que nous trouvons chez Ammonius[5] est encore différent de celui utilisé par les deux groupes précédents:

6. Les qualités requises de l'auditeur.

---

[1] Il n'y a qu'une seule exception: dans son énumération du début, Olympiodore inverse l'ordre des points 4 et 5, mais l'ordre du développement ultérieur des 10 points est le même que chez les autres commentateurs. Cf. le tableau p. 169

[1a] SIMPLICIUS, *In Cat.*, p. 6,19 ss.

[2] PHILOPON, *In Cat.*, p. 6,17 ss.

[3] OLYMPIODORE, *Proleg.*, p. 10,3 ss.

[4] DAVID (ÉLIAS), *In Cat.*, p. 121,20 ss.

[5] AMMONIUS, *In Cat.*, p. 6,21,21 ss.

7. Le type d'expression dans les écrits d'Aristote.
8. La raison de l'obscurité d'Aristote.
9. Les 6 points à traiter préalablement à chaque œuvre philosophique d'Aristote.
10. Les qualités requises de l'exégète.

Cette répartition des groupes ne correspond pas à celle que nous avons pu observer au sujet des sept subdivisions du premier point[6]. Le lecteur attentif de notre commentaire a d'ailleurs pu observer que nous avons rencontré jusqu'ici, à l'occasion des parallèles textuels, de la similitude des arguments, des citations communes, toutes les combinaisons possibles: ainsi il existe des rapprochements étroits une fois entre Ammonius et Simplicius, une autre fois entre Simplicius et Philopon, d'autres fois entre Philopon et Ammonius, entre Philopon et Olympiodore, Olympiodore et David (Élias), David (Élias) et Simplicius, etc. Nous parlerons plus loin de la conclusion que l'on peut tirer d'un tel état de choses.

Nous adoptons dans notre commentaire l'ordre qu'utilise Simplicius et nous continuons donc avec la question: «Quel est le type d'expression dans les écrits d'Aristote?»

Simplicius et Philopon se bornent tacitement à parler du type d'expression dont Aristote use dans les écrits acroamatiques. Philopon se débarrasse de cette question en une seule phrase en disant qu'Aristote est partout précis en ce qui concerne le discours, qu'il évite l'élégance rhétorique et qu'il s'applique uniquement à faire ressortir la nature des choses, mais qu'il est souvent obscur. Avec ces derniers mots il passe à la question concernant les raisons de l'obscurité d'Aristote.

Ammonius, Olympiodore et David (Élias) s'étendent, d'une manière plus ou moins exhaustive, sur les différents styles qu'Aristote emploie dans les différents types d'écrits qui ont été définis dans le classement des écrits d'Aristote (= le deuxième point préalable). Ammonius mentionne dans ce contexte: les écrits acroamatiques, où Aristote est dense, ramassé et aporétique (συνεστραμμένος, πυκνός, ἀπορητικός[7]) en ce qui concerne sa pensée, sans recherche en ce qui concerne le langage, pour mieux assurer la découverte de la vérité et sa clarté, et où il forge quelquefois de nouveaux concepts; les dialogues, où il écrit pour la multitude, où il prend un soin minutieux des mots et des images et où il s'efforce d'adapter son langage au style des personnages qu'il met en scène[8], connaissant toutes

[6] Cf. plus haut p. 62 et plus loin les tableaux de la page 170.

[7] Olympiodore utilise dans ce contexte les épithètes συνεστραμμένος, γοργός, πυκνός τοῖς νοήμασι et Simplicius caractérise le style d'Aristote comme συνεστραμμένον, νοερόν, γοργόν.

[8] David (Élias) évoque également ce dernier phénomène, *In Cat.*, 124,3 ss.: «varié dans l'imitation».

les ressources propres à embellir le style; et enfin les lettres, où il s'exprime, conformément au genre épistolaire, avec concision et clarté. Les développements d'Olympiodore et de David (Élias) sont plus complets, car ils traitent de tous les genres de style appartenant aux différentes catégories contenues dans le classement des écrits d'Aristote, en ne laissant de côté que les écrits hypomnématiques qui se caractérisent justement, entre autres, par le manque total de soin stylistique[9]. Donc, après avoir parlé des lettres qui appartiennent, comme David (Élias) le précise encore une fois[10], à la catégorie des «écrits particuliers» et dont tous les deux définissent le style comme étant concis, d'un langage familier et qui en même temps lui est propre (σύντομος, κοινός τε ἅμα καὶ ἴδιος[11]), ils en viennent aux «écrits intermédiaires»[12], donc aux recherches fondées sur l'observation (ἱστορίαι). Comme nous l'avons expliqué plus haut[13], ces écrits ne sont pas, aux yeux des néoplatoniciens, des écrits philosophiques. Au sujet de ces «écrits intermédiaires», David (Élias) rappelle[14] qu'ils sont «doubles», car ils traitent d'un côté de constitutions politiques et de l'autre de l'histoire naturelle[15]. Ce genre d'écrits se caractérise, selon Olympiodore, par un style clair et évident (qui s'oppose au style obscur des écrits acroamatiques de portée philosophique[16]) et par un enseignement doctrinal bien articulé (qui s'oppose à l'argumentation aporétique[17] et moins clairement structurée[18]

---

[9] Cf. notre commentaire plus haut, p. 88 s.

[10] Il l'a déjà fait dans ses développements à propos du deuxième point: *In Cat.*, p. 113,23-26.

[11] Tous les deux, ainsi qu'Ammonius, formulent également la question introductive exactement dans les mêmes termes: Olympiodore: τί τὸ εἶδος τῆς ἀπαγγελίας τοῦ φιλοσόφου; David (Élias): τί τὸ εἶδος τῆς 'Αριστοτέλους ἀπαγγελίας; Ammonius: τί τὸ εἶδος τῆς ἀπαγγελίας; Simplicius parle de l'εἶδος τῆς 'Αριστοτελικῆς ἑρμηνείας et Philopon de l'εἶδος τῶν 'Αριστοτελικῶν συγγραμμάτων.

[12] Cf. notre commentaire plus haut, p. 69 s.

[13] Cf. notre commentaire plus haut, p. 70 et 89 s.

[14] Il a déjà traité plus haut de l'objet double des *historiai*, p. 113,30-34.

[15] Comme je l'ai déjà dit, la catégorie des recherches d'histoire naturelle contient à mon avis tous les traités d'Aristote concernant les animaux, qui, pour les péripatéticiens, comptaient parmi les écrits appartenant à la philosophie de la nature (*physique*), mais qui, pour les néoplatoniciens, n'avaient pas un caractère proprement philosophique. Cf. plus haut, p. 70 et 89 s.

[16] Seul David (Élias) fait déjà à propos du point 6 allusion à l'obscurité du style des traités acroamatiques, qui sera traitée en détail dans un chapitre à part.

[17] C'est Ammonius (cf. plus haut, p. 109) qui parle du style aporétique des écrits acroamatiques.

[18] Cf. David (Élias), *In Cat.*, p. 124,14 ss., qui explique l'obscurité des écrits acroamatiques entre autres par le fait qu'Aristote fait souvent se suivre une série d'apories sans donner immédiatement une réponse à chacune, mais qu'il englobe dans la réponse à la dernière toutes les autres réponses. Simplicius évoque également cette habitude comme caractéristique des écrits acroamatiques (il ne parle que de ceux-là), mais sans la mettre en rapport avec l'obscurité.

des écrits acroamatiques). David (Élias) met également l'accent sur la précision et l'articulation claire du style de ces écrits. Comme Olympiodore le dit ailleurs[19], Aristote enseigne d'une manière claire surtout ce qui appartient au domaine du contingent, et le prochain chapitre nous fera connaître l'opinion des néoplatoniciens, selon laquelle il faut protéger les doctrines philosophiques exprimées dans les écrits acroamatiques sous le voile de l'obscurité du style contre des gens incompétents et vicieux. Comme nous l'avons déjà dit plus haut[20], l'obscurité ou la clarté du style d'un traité décide, entre autres, de son caractère philosophique ou non-philosophique.

En ce qui concerne les dialogues et les écrits acroamatiques, Olympiodore et David (Élias) n'ajoutent rien d'important à ce qui avait déjà été dit par Ammonius. Mais il me faut encore mentionner une réflexion générale à propos du style d'Aristote dans les écrits acroamatiques, réflexion qui est commune à Simplicius et à David (Élias). Il s'agit de la comparaison de la méthode philosophique de Platon et d'Aristote. Comme le texte de Simplicius est traduit à la page 13, je peux me borner ici à donner une version du texte de David (Élias): «Sa pensée (*scil.* celle d'Aristote) ne sort jamais du domaine des phénomènes. C'est pourquoi il décontenance et contraint toujours ses auditeurs (ou lecteurs) en s'appuyant sur l'évidence des phénomènes. Et ce qu'il a démontré par l'argumentation, il l'affermit par le témoignage des Anciens, disant que Héraclite et Empédocle pensent la même chose. Et quand il fait des recherches dans le domaine de ce qui est au-dessus de la nature, il tire ses preuves de ce qui est de l'ordre de la nature. C'est pourquoi Aristote, quand il fait de la théologie, reste toujours philosophe de la nature, de la même manière qu'à l'inverse, Platon, quand il fait des recherches en philosophie de la nature, reste toujours théologien, en faisant place dans ses argumentations, sans exception, à sa doctrine des Idées»[21].

Cette comparaison des méthodes philosophiques d'Aristote et de Platon fait partie de l'argumentation en faveur de la thèse selon laquelle il existe un accord fondamental entre les doctrines de Platon et d'Aristote[22]: tout en utilisant des méthodes de recherche diamétralement opposées, les deux philosophes arrivent globalement aux mêmes résultats, mais la différence de leurs méthodes peut expliquer l'occurrence de

---

[19] Olympiodore, *In Meteor.*, p. 4,25-27. Cf. le commentaire plus haut page 88 avec la note 116.

[20] Cf. plus haut p. 74 et 88.

[21] David (Élias), *In Cat.*, p. 124,17-23. Cf. à ce propos K. Kremer, *Der Metaphysikbegriff in den Aristoteles-Kommentaren der Ammonius-Schule* (*Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters*, t. XXXIX, cahier 1), Münster/Westf. 1960, le paragraphe «τὸ φυσιολογικῶς θεολογεῖν καὶ τὸ θεολογικῶς φυσιολογεῖν», p. 189-195.

[22] Sur ce sujet, cf. plus loin p. 178 ss.

divergences doctrinales qui ne sont pour la plupart qu'apparentes. Ainsi Simplicius peut-il affirmer, dans son commentaire sur la *Physique*: «Dans le cas présent, comme dans la plupart des cas, la différence entre les deux philosophes ne concerne pas la chose elle-même (πρᾶγμα), mais son nom (ὄνομα). Je pense que la raison en est souvent qu'Aristote s'efforce de garder le sens usuel des mots et de construire son argumentation à partir des choses qui sont évidentes par la sensation, alors que Platon au contraire dédaigne souvent ce genre d'argumentation et s'élance calmement vers les contemplations qui se situent au niveau des intelligibles (πρὸς τὰς νοητὰς θεωρίας)»[23].

---

[23] SIMPLICIUS, *In Phys.*, p. 1249,12-17 Diels. Cf. SIMPLICIUS, *In De caelo*, p. 679,27-31. Pour un jugement analogue de Thémistius cf. SIMPLICIUS, *In De caelo*, p. 69,11-15.

CHAPITRE VIII

SEPTIÈME POINT DU PREMIER SCHÉMA INTRODUCTIF: LES RAISONS DE L'OBSCURITÉ D'ARISTOTE

Ce chapitre[1] est très étroitement lié au précédent, car il développe les raisons qui ont amené Aristote à s'exprimer d'une manière obscure dans ses écrits acroamatiques, les seuls écrits qui figurent dans le cursus d'études des néoplatoniciens. Tous les commentateurs, sauf Ammonius, s'empressent de dire qu'Aristote n'y est pas obscur par nature ou par faiblesse de raisonnement, mais qu'il est obscur, parce qu'il a, dans les écrits acroamatiques, choisi de l'être. La preuve en sont ses autres écrits qui appartiennent aux autres catégories d'écrits définies dans la division des écrits d'Aristote[2], et dans lesquels il s'est toujours exprimé avec beaucoup de clarté. A tout cet ensemble de traités d'Aristote où règne la clarté, s'ajoutent à titre d'exception encore deux (ou trois) traités parmi les écrits acroamatiques. Simplicius donne des exemples pour toutes les catégories d'écrits composés dans un style clair: *Lettres, Constitutions, Météorologiques*[3], *Topiques*, sans déterminer le genre d'écrits auquel ils appartiennent. David (Élias) est le seul à les spécifier tous: les écrits particuliers, les écrits intermédiaires, parmi les écrits généraux tous les dialogues et trois écrits des *autoprosopa* ou acroamatiques: les *Météorologiques*, les *Topiques* et les *Sophistici Elenchi.* Philopon, Simplicius et Olympiodore ne nomment, comme exemples de style clair parmi les écrits acroamatiques, que les *Météorologiques* et les *Topiques.* Comme les sujets qui y étaient étudiés étaient plus courants, dit Simplicius, Aristote s'y est exprimé intentionnellement avec plus de clarté.

Donc, l'obscurité d'Aristote dans les écrits acroamatiques est voulue, elle est nécessitée par le genre de sujets qui sont généralement traités dans ces écrits. Elle a le même rôle, expliquent les commentateurs, que les mythes et les symboles dans les écrits des poètes et des anciens philosophes et que les voiles ou rideaux dans les temples, qui cachent aux profanes ce qu'ils n'ont pas le droit de voir. Simplicius est dans ce contexte le seul à faire allusion, non seulement dans ce chapitre, mais aussi à la

---

[1] Ammonius, *In Cat.*, p. 7,7-14; Philopon, *In Cat.*, p. 6,22-28; Olympiodore, *Proleg.*, p. 11,21-12,17; Simplicius, *In Cat.*, p. 7,1-22; David (Élias), *In Cat.*, p. 124,25-127,2. Pour l'ordre des points à partir du sixième, cf. plus loin p. 169. Olympiodore et David (Élias) formulent la question d'introduction d'une manière presque identique: διὰ τί τὴν ἀσάφειαν ἐπιτήδευσεν ὁ 'Αριστοτέλης (ὁ φιλόσοφος Olympiodore).

[2] Cf. plus haut, p. 63-93 et le tableau p. 65.

[3] Nous avons déjà parlé plus haut de la position médiane entre les écrits acroamatiques et les écrits intermédiaires qu'occupent les *Météorologiques*: cf. plus haut, p. 87 ss.

fin de celui qui précède, aux symboles et énigmes des pythagoriciens. On ne peut évidemment pas exclure la possibilité que Simplicius emploie ici les expressions αἰνίγματα[4] ou σύμβολα dans un sens général qui équivaut à peu près à «parler à mots couverts»[5], mais même si c'était le cas, il s'est certainement souvenu en même temps du fait que l'enseignement par les symboles était attribué tout particulièrement aux pythagoriciens par Porphyre et Jamblique dans leur *Vie de Pythagore.* Ce que Porphyre appelle 'symboles', Jamblique le désigne par le terme 'akousmata', et le dernier explique que les 'akousmata' étaient un genre d'enseignement qui n'était pas destiné à la classe de philosophie constituée par les 'mathematikoi', mais à une sorte de classe préparatoire ou de deuxième rang,

---

[4] Selon W. BURKERT, *Weisheit und Wissenschaft. Studien zu Pythagoras, Philolaos und Plato*, Nürnberg 1962, p. 153-158, ce serait à un certain Androcydes, auteur d'un traité intitulé Περὶ Πυθαγορικῶν συμβόλων, qui est cité pour la première fois au Ier siècle avant notre ère par Tryphon dans son traité de rhétorique, que reviendrait la présentation de ces σύμβολα comme αἰνίγματα.

[5] C'est dans ce sens que Clément d'Alexandrie, dans un développement parallèle sur l'obscurité voulue des anciens philosophes et des Écritures saintes, écrit (*Stromat.*, V,9,56,1): «La vie ne me suffira pas à énumérer la multitude de ceux qui philosophent en langage symbolique (τὸ πλῆθος τῶν συμβολικῶς φιλοσοφούντων)», où il comprend dans la multitude, comme nous allons le voir, toutes les écoles philosophiques. (Nous reviendrons plus loin sur le texte de Clément d'Alexandrie). Mais quelques pages avant (V,5,27,1 ss.) Clément a traité tout particulièrement des symboles pythagoriciens, qui dépendent pour lui de l'Écriture Sainte. Pour Proclus, s'exprimer par des symboles est le propre de la poésie inspirée, par exemple de celle d'Homère. Cf. PROCLUS, *In Remp.*, I,198,13 ss. Kroll (cité dans la traduction de A. J. Festugière): «Et comment d'ailleurs pourrait-on nommer «imitation» la poésie qui interprète les choses divines au moyen de symboles? Car les symboles des réalités dont ils sont les symboles ne sont pas des imitations. Le contraire ne saurait jamais être une imitation de son contraire, l'obscène une imitation du beau, le conforme à la nature une imitation du contre-nature. Or la doctrine symbolique indique la nature du réel par les oppositions même les plus fortes. Si donc un poète est inspiré et manifeste au moyen de symboles la vérité sur les êtres, ou si, usant de science, il nous révèle l'ordre même des choses, ce poète-là ni n'est un imitateur ni ne peut être réfuté par les démonstrations sous nos yeux.» En commentant les discussions de Platon sur la poésie dans la *République*, il aime à utiliser les termes σύμβολον et σύνθημα pour «allégorie» à cause de leur référence à la théurgie. Cf. A. SHEPPARD, *Studies on the 5th and 6th Essays of Proclus' Commentary on the Republic* (= *Hypomnemata*, cahier 61), Göttingen 1980, p. 145: «For Proclus σύμβολον has a special significance since it is a term used in theurgy. The theurgist operates with visible and tangible σύμβολα, stones, animals and plants which do not merely stand for invisible and intangible things but are thought to be inherently connected with them. The fragment of Proclus' work, *On the Hieratic Art* tells us how certain plants and animals belong in this way to the sun and others to the moon. It is because the σύμβολα are inherently connected with the invisible and intangible realities they symbolise that action upon them can affect the other things in the cosmos of which they are symbols. The other term which has exactly the same sense in theurgy as σύμβολον is σύνθημα and this too Proclus uses of allegory, though less commonly (*e.g.* 147.6 and 138.5-6). We find a clear statement of what σύνθημα means to Proclus at *In Remp.* II 242. 24-6: συνθήματα γὰρ τὰ ἐμφανῆ τῶν ἀφανῶν ἐστιν δυνάμεων, τῶν ἀμορφώτων τὰ ἐν μορφαῖς ὁρώμενα διασταταῖς.» Simplicius s'est certainement également souvenu de ces développements de Proclus dans son commentaire sur la *République* de Platon.

à celles des 'akousmatikoi'[6]. De ces symboles (ou *akousmata*) Porphyre[7] distingue deux genres: un dont Aristote avait, dit-il, consigné un grand nombre, comme par exemple que Pythagore appelait la mer «larmes (de Cronos? cf. Clément d'Alexandrie, *Stromates*, V,8,50,1)», les Ourses «mains de Rhéa», la Pléiade «lyre des Muses», etc., et un autre, dont Porphyre énumère également quelques exemples: «Ne pas passer par-dessus une balance», c'est-à-dire ne pas chercher plus que sa part; «ne pas tisonner le feu avec le couteau», c'est-à-dire ne pas exciter par des paroles acérées l'homme bouillant de colère, etc. Ces deux genres de symboles que mentionne Porphyre correspondent chez Jamblique[8] au premier et au troisième genre des 'akousmata', le premier répondant à la question τί ἐστι, le troisième à la question τί δεῖ πράττειν ἢ μή et le deuxième, que Jamblique est seul à rapporter, à la question τί μάλιστα. Pour en donner un exemple: Quelle est la chose la plus juste? Offrir un sacrifice (aux dieux).

Dans un texte anonyme cité par Stobée[9] sous le titre «Pythagorica», le genre symbolique est désigné comme caractéristique de la philosophie des pythagoriciens et comparé au genre d'enseignement, mélange de paroles et de silence, dispensé dans les cérémonies des mystères (τελεταί), en sorte que les pythagoriciens n'avaient plus besoin de dire «je ne chante que pour les initiés, que les profanes s'appliquent des portes (aux oreilles)»[10], mais que le genre même de leur enseignement était lumineux et plein de signification pour les habitués, mais obscur et vide de sens pour les ignorants. Et pour finir, ce texte compare les symboles pythagoriciens

---

[6] Jamblique, *De vita pythagorica*, XVIII, 81. Mais cf. aussi XXIII, 104, où il parle de «symboles».

[7] Porphyre, *De vita Pythagorae*, 41-42, p. 55 Des Places (Porphyre, *Vie de Pythagore, Lettre à Marcella, Les Belles Lettres*, Paris 1982).

[8] Jamblique, *De vita pythagorica*, XVIII, 82 ss.

[9] Stobée, *Anthol.*, III, 1,199, t. 3, p. 150,16-151,9 Hense.

[10] Il s'agit d'un vers orphique: «ἀείσω ξυνετοῖσι, θύρας δ'ἐπίθεσθε βέβηλοι» (une allusion à une version légèrement différente se trouve chez Platon, *Symp.*, 218 B: οἱ δὲ οἰκέται καὶ εἴ τις ἄλλος ἐστὶ βέβηλός τε καὶ ἄγροικος, πύλας πάνυ μεγάλας τοῖς ὠσὶν ἐπίθεσθε» = Aux valets maintenant et à tout autre profane ou rustre qui pourrait être ici, avis: Appliquez-vous sur les oreilles des portes très épaisses.). Le même vers est cité, à propos de l'obscurité d'Aristote, par Olympiodore et par David (Élias) sous la forme suivante: ἀείδω ξυνετοῖσι θυρὰς δ'ἐπίθεσθε βεβήλοις (= frgm. 334 K). (A propos des différentes versions de ce vers cf. Chr.Ang.Lobeck, *Aglaophamus*, Königsberg 1829 (réimpression Reinheim 1961), t. I, p. 450-455 où toutefois les citations de David (Élias) et d'Olympiodore ne se trouvent pas. Le contexte chez David (Élias) est le suivant: «Ce que sont les mythes pour les poètes et les rideaux pour les prêtres, c'est l'obscurité pour Aristote, et peu s'en faut qu'il ne cite ce fameux vers orphique: «Je ne chante que pour les initiés, fermez les portes devant les profanes.» David (Élias), toujours féru de citations, aligne ensuite deux autres vers orphiques allant dans le même sens (ce fragment n'est pas présent dans les *Orphicorum fragmenta* de O. Kern, Berlin 1922) ainsi que deux vers de Callimaque (*Hymne à Déméter*, 3-4).

aux oracles d'Apollon en citant un mot d'Héraclite: «Le maître de Delphes ne dit rien et ne cache rien, mais il fait comprendre (σημαίνει)»[11].

Comme l'auteur anonyme des «Pythagorica» compare l'activité oraculaire de l'Apollon de Delphes à l'enseignement des pythagoriciens, de même David (Élias) et Olympiodore[12] mettent en parallèle l'obscurité d'Aristote dans les traités acroamatiques avec la manière dont Apollon formule ses oracles: les deux sont clairs pour ceux qui sont faits pour les comprendre, mais inintelligibles pour les autres.

Si Simplicius est le seul à comparer le rôle de l'obscurité d'Aristote dans les écrits acroamatiques à celui des énigmes symboliques de certains des prédécesseurs d'Aristote, nos cinq commentateurs s'accordent tous à mettre l'obscurité en parallèle avec les voiles ou rideaux (παραπετάσματα) dans les temples. L'usage des rideaux dans les temples grecs semble avoir été introduit de l'étranger. Je cite ici A. Pelletier[13]: «Si tout le monde sait que, dans le domaine des arts plastiques, l'hellénisme a rayonné bien au-delà de la Palestine, on remarque beaucoup moins que, dans le domaine des accessoires de culte, le Temple de Jérusalem a inspiré l'usage du rideau dans les grands sanctuaires grecs. En effet, aussi longtemps que la créativité des Grecs s'est déployée en l'honneur des seuls dieux d'Homère, si peu farouches, il n'était pas question d'en voiler les images dans les temples. Or, dès le milieu du IVe siècle av. J.-C., l'usage de rideaux de culte est attesté à Samos pour le temple d'Héra, où justement l'inventaire mentionne le caractère importé de ces παραπετάσματα βαρβαρικά[14]. En Grèce même il faudra l'initiative d'un roi de Syrie[15] pour que soit installé à Olympie un rideau de dévoilement devant la statue chryséléphantine du Zeus de Phidias. Et là encore ce sera un article importé «Tapisserie assyrienne sur fond de pourpre phénicienne» (Pausanias, 5,12,4) «qui rappelle celui de Jérusalem en étoffe babylonienne» (Josèphe BJ, 5,212). Ces innovations sont dues à l'influence des cultes orientaux qui pénètrent dans le monde grec. En cachant

---

[11] Frgm. 93 Diels-Kranz. Jamblique, *De vita pythagorica*, 23, 105 compare également les symboles pythagoriciens aux oracles d'Apollon.

[12] Olympiodore. *Proleg.*, p. 12,12-14; David (Élias), *In Cat.*, p. 126,15-26. David (Élias) cite même trois oracles d'Apollon. Cf. aussi Clément d'Alexandrie, *Stromat.*, V, 4, 21,4.

[13] A. Pelletier, *De la culture sémitique à la culture hellénique: Rencontre, affrontement, pénétration*, dans *Revue des Études Grecques*, LXXXXVII, 1984, p. 404-405.

[14] Pelletier se réfère à D. Ohly, *Athen. Mitteilungen*, LXVIII, 1953, p. 47-48. Il s'agit dans ce cas des rideaux de porte d'entrée, tandis que, au temple d'Hécate à Lagina (cf. L. Robert, *Études anatoliennes: Recherches sur les inscriptions grecques de l'Asie Mineure*, Paris 1937, p. 552) et au temple d'Artemis à Didymes (cf. L. Robert, *Hellenica*, XI-XII, p. 470 s.) il ne s'agit pas d'une portière, mais de rideaux destinés à être tendus devant la statue divine à l'intérieur de la *cella*.

[15] Pelletier pense à Antiochos III plutôt qu'à son successeur Épiphane.

l'image du dieu, le rideau l'entoure de mystère et la cérémonie du dévoilement constitue une sorte d'épiphanie où se concentrent la contemplation et la prière»[16].

Le troisième point de comparaison est pour Simplicius l'usage des mythes. Lui et David (Élias) ne précisent pas s'ils pensent aux mythes des poètes ou aux mythes des philosophes, notamment platoniciens[17], ou aux deux, ce qui est probable. Ammonius (dans le texte que Busse a relégué dans l'apparat critique[18]) et Olympiodore parlent exclusivement des mythes des poètes, en expliquant qu'il ne faut pas les prendre à la lettre, mais les interpréter d'une manière allégorique. Tous les deux rapportent comme exemple le mythe de Kronos qui avale ses enfants et ensuite les vomit[19]; Olympiodore mentionne ensuite Zeus se transformant en cygne, tandis qu'Ammonius parle d'une manière générale des adultères des dieux rapportés par les poètes qui cachent de cette sorte la vérité et les dogmes divins, mais qui en même temps annoncent, par l'invraisemblance même des faits qu'ils racontent, qu'une autre vérité se dissimule derrière ces récits. Philopon qui ne voue que peu de lignes au point sept, ne se réfère pas aux mythes, mais exclusivement aux rideaux dans les temples. Simplicius est le seul à chercher la raison pour laquelle Aristote n'a pas eu recours, comme ses prédécesseurs, aux symboles ou aux mythes, mais a préféré se servir de l'obscurité. C'est peut-être, pense-t-il, «qu'il refusait l'indétermination du sens caché des mythes et des symboles..., et peut-être aussi qu'il jugeait qu'une telle obscurité entraîne mieux à la perspicacité».

L'obscurité d'Aristote dans les écrits acroamatiques a donc été comparée aux symboles en général et aux symboles pythagoriciens en particulier, aux rideaux ou voiles des temples, aux oracles d'Apollon et aux mythes. Chacune de ces comparaisons servait à illustrer, à définir la fonction de cette obscurité: elle sert à cacher un savoir qui ne doit pas

---

[16] Quant au temple de Jérusalem, Pelletier ajoute: «Dans le monde juif, faute d'image, on ne saurait parler de dévoilement ni d'épiphanie. En revanche, c'est au Temple de Jérusalem qu'un rideau, visible de l'extérieur, dérobe aux regards du public les rites que les prêtres accomplissent dans la première pièce du sanctuaire; et un second rideau garde l'entrée du «Saint des Saints», où demeure la *shekinah* (présence de Dieu).» Cf. CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Stromat.* V,6,32,3 ss. la signification cosmique qu'il prête à ces rideaux.

[17] Clément d'Alexandrie, dans la conclusion de son long chapitre auquel A. Le Boulluec (*Clément d'Alexandrie, Les Stromates, Stromate V*, Paris, *Sources Chrétiennes*, 1981) donne le titre: «La philosophie et la théologie chez les Grecs et chez les Barbares usent du style symbolique» (*Stromat.* 5,4,19,1-9,58,6), énumère tous les mythes contenus dans les dialogues de Platon (*Stromat.* V,9,58,6).

[18] Cf. l'apparat critique de la p 7. Busse. Voir aussi plus haut p. 98.

[19] Pour une interprétation philosophique néoplatonicienne du mythe de Kronos cf. P. HADOT, *Ouranos, Cronos and Zeus in Plotinus' treatise against the Gnostics*, dans *Neoplatonism and Early Christian Thought. Essays in Honor of A. H. Armstrong*, Londres 1981, p. 124-137.

être livré à n'importe qui, mais reste réservé à une élite[20]. De ce point de vue son rôle est d'abord défensif, mais il a aussi une valeur pédagogique que nous avons déjà vue apparaître dans les derniers mots du texte de Simplicius que je viens de citer.

Sur cet aspect pédagogique, Ammonius, Philopon et Olympiodore insistent beaucoup plus que Simplicius. «Aristote, dit Ammonius, s'est servi de l'obscurité comme d'un voile (προκάλυμμα) pour sa philosophie, afin que les lecteurs vertueux (σπουδαῖοι)[21] soient incités par cette obscurité même à tendre leurs âmes avec encore plus d'ardeur (συντείνειν ψυχάς) et que les lecteurs trop légers (κατερρᾳθυμημένοι) et frivoles, quand ils abordent de tels traités, soient chassés par leur obscurité». Olympiodore s'exprime ainsi: «Quand le vertueux (σπουδαῖος) rencontre un texte obscur, il se tend avec effort (συντείνει) et redouble d'ardeur pour comprendre le texte, tandis que le lecteur trop léger (ῥᾴθυμος)[22], quand il tombe sur un tel texte, fuit cette rencontre chassé par l'obscurité». Philopon dit, pour le sens, la même chose.

---

[20] Cf. PROCLUS, *In Remp.*, I,74,16-30 (cité dans la traduction d'A. J. Festugière): «Si en effet, alors que les mythes ont choisi délibérément tout l'attirail qu'ils mettent en avant plutôt que la vérité qui réside dans le secret et se servent de rideaux apparents (φαινομένοις παραπετάσμασι) pour cacher les notions inapparentes et inconnaissables au vulgaire — et c'est bien là leur excellence la plus remarquable, de ne révéler aux profanes aucune des réalités vraies, mais de présenter seulement de vagues traces de l'entière mystagogie aux gens naturellement capables de se laisser conduire, à partir de ces traces, jusqu'à la contemplation inaccessible au vulgaire — ces critiques, au lieu de chercher la vérité inhérente aux mythes, ne prêtent attention qu'à l'aspect visible des fictions mythiques, au lieu de purifier leur intelligence, s'arrêtent en leurs cogitations à l'imaginaire et au figuratif, quel moyen d'attribuer aux mythes la responsabilité de la conduite désordonnée de ces gens-là, et de ne pas plutôt imputer à ceux-là mêmes qui usent mal des mythes la faute qu'ils commettent à leur égard?» et I,159,10-19: «Si, d'autre part, aux jeunes gens élevés sous la direction du nomothète, qui atteignent à la perfection en se conformant à la toute première espèce de la vie, qui doivent tenir leur âme inaccessible à toute diversité et à la disposition contraire au beau et au bien et n'avoir regard qu'au terme final de la vertu, l'enseignement d'Homère n'est pas approprié, parce qu'il a machiné des rideaux multiformes (πολυειδῆ παραπετάσματα) qui voilent la simplicité du Divin et qu'il a fait des obscénités apparentes et des monstruosités contre-nature des voiles (προκαλύμματα) qui masquent la vérité suréminente sur le Divin et la réalité au-delà de toute beauté, comment sied-il, sous ce prétexte, d'exclure de la philosophie platonicienne la doctrine d'Homère...?» Cf. J. BOUFFARTIGUE, *Représentations et évaluations du texte poétique dans le Commentaire sur la République de Proclus*, dans *Le texte et ses Représentations, Etudes de Littérature Ancienne*, t. III, Paris 1987, p. 129-143.

[21] Pour les raisons de la traduction de σπουδαῖος par vertueux cf. plus haut, p. 73, note 47. De toute manière, même si l'on veut donner à ce mot un sens plus général, l'aspect vertueux ne doit pas en être absent, sauf dans les cas où un complément adverbial vient s'y ajouter, comme par exemple PHILOPON, *In Cat.*, p. 6,29-30: σπουδαῖος περὶ τοὺς λόγους.

[22] Philopon utilise, dans ce contexte, le même terme. Cf. aussi SIMPLICIUS, *In Phys.*, p. 8,18-20 Diels: «Dans les écrits acroamatiques, il (*scil.* Aristote) pratique l'obscurité en repoussant, à l'aide de celle-ci, les lecteurs trop légers (ῥᾳθυμότεροι).

Donc, les traités acroamatiques d'Aristote ne sont destinés et ne profitent qu'aux vertueux, c'est-à-dire aux gens ayant purifié leurs âmes auparavant et ayant acquis, en principe, au moins le degré des vertus civiles. Cela a déjà été dit brièvement dans le développement au sujet du troisième point qui répondait à la question «Par où commencer la lecture de l'œuvre philosophique d'Aristote?» — nous avons vu qu'il ne fallait pas aborder l'étude de la philosophie d'Aristote sans avoir purifié auparavant ses mœurs[23] — et les commentateurs le rediront encore dans le chapitre portant sur les qualités requises de l'auditeur[24]. Les gens vicieux n'ayant pas le désir de s'améliorer et ne cherchant qu'un passe-temps, ne sont pas capables d'éprouver cet amour de la sagesse qui est l'essence de la «philo-sophie» antique, qui est conçue non comme une vaine acrobatie de l'esprit, mais comme un exercice spirituel[25].

Tout cet ensemble d'arguments se trouve déjà chez un auteur chrétien qui écrivait aux environs de 200: Clément d'Alexandrie. Pour démontrer qu'il faut interpréter les Écritures saintes d'une manière allégorique et enseigner les vérités de la foi chrétienne en termes voilés, pour qu'elles ne soient comprises que par une élite digne de les entendre, il disserte longuement, dans les chapitres 4 à 9 du livre V de ses *Stromates*, sur le thème «La philosophie et la théologie, chez les grecs et les barbares, usent du style symbolique». Il traite dans ce contexte des symboles pythagoriciens qui, selon lui, dépendent, comme la doctrine de Platon, de l'enseignement de Moïse (V,5,27,1 ss.), et il parle aussi des oracles d'Apollon (V,4,21,4) qui incitent les sages à rechercher leur sens caché, tandis que les sots n'y voient à tort qu'un enseignement simple et se méprennent donc totalement. Les symboles qui cachent le vrai sens sont brièvement comparés à un voile en V,9,58,6 (cf. V,8,55,3); en V,4,24,1-2 ce sont les mythes des poètes Orphée, Linos, Musée, Homère et Hésiode qui sont assimilés au voile d'un temple. Quand Clément évoque l'architecture et l'aménagement du «temple des Hébreux» pour illustrer le style symbolique, il distingue le rideau du voile (V,6,32,3-33,2); tous deux, toutefois, ont pour fonction d'être une «barrière à l'infidélité profane» (V,6,33,3). Mais chez Clément apparaît encore un autre rôle du voile: il sert non seulement à dissimuler la vérité, mais à l'embellir, à la faire paraître plus grande, «comme ces fruits qui transparaissent sous l'eau, ou ces formes sous des voiles qui leur associent la beauté d'autres

---

[23] Cf. plus haut p. 94.
[24] Cf. plus loin p. 132.
[25] Cf., sur ce sujet, P. HADOT, *Exercices spirituels et philosophie antique*, 2ème édition, Paris 1987.

reflets»[26]. Les mythes des poètes, comme moyen d'obscurcissement de la vérité, sont mentionnés en V,4,24,1-2, les mythes des fondateurs de mystères, en V,9,58,4-5, les mythes des philosophes — Clément mentionne les pythagoriciens[27] et Platon (le mythe de la *République*, du *Gorgias*, du *Phédon*, du *Protagoras*, du *Critias*, du *Timée*) —, en V,9,58,6. L'aspect pédagogique de cette manière de parler en énigmes et symboles est fortement souligné chez Clément. D'une part, il insiste sur le devoir qu'a celui qui connaît la vérité de ne pas la dévoiler à ceux qui n'en sont pas dignes, donc de parler à mots couverts, intelligibles seulement pour une élite (V,8,53,5-54,4). D'autre part, il évoque l'effet stimulant d'un tel langage: «Ainsi donc aider la mémoire, produire la concision et l'effort tendu vers la vérité, telles sont les fins visées par le genre des écrits de la philosophie barbare. Ils veulent en effet qu'à ceux-là seuls qui les fréquentent assidûment et dont la foi et la façon de vivre tout entière sont éprouvées, appartiennent la philosophie qui est réellement la philosophie, et la vraie théologie. Oui, ils désirent même que nous ayons besoin d'un exégète et d'un guide, car il y avait en eux cette pensée qu'ils seraient ainsi étudiés avec plus de sérieux, que nous serions préservés de l'erreur par le recours aux hommes compétents[28], si bien qu'ils seraient utiles aux gens dignes d'elles»[29]. Les «gens dignes» sont ceux qui ont purifié leur âme, comme Clément le précise un peu plus loin en citant un écrit pseudo-pythagoricien, la *Lettre de Lysis à Hipparque*, dont la version primitive semble avoir été écrite dans la deuxième moitié du IIIe siècle avant notre ère[30]: «Et ils n'admettaient pas non plus que tout fût livré au premier venu, 'ni que les biens de la sagesse fussent communiqués à ceux qui n'ont pas même en songe purifié leur âme; car il n'est pas permis d'offrir à tout venant les biens obtenus par tant de luttes, ni d'exposer aux profanes (βεβήλοις) les mystères du Logos'»[31].

---

[26] *Stromates*, V,9,56,5. Cf. A. Le Boulluec, «*Voile et ornement: le texte et l'addition des sens, selon Clément d'Alexandrie*, dans *Questions de sens, Études de Littérature Ancienne*, t. 2, Paris 1982, p. 53-64.

[27] Cf. le commentaire d'A. Le Boulluec, *Clément d'Alexandrie, Les Stromates, Stromate V*, t. II, *Sources Chrétiennes*, 1981, p. 216: Clement pense probablement aux mythes sur l'au-delà et sur les voyages de l'âme.

[28] D'où la nécessité d'une exégèse savante, d'un commentaire.

[29] *Stromates*, V,9,56,2-4, cité d'après la traduction d'A. Le Boulluec, *Clément d'Alexandrie, Les Stromates, Stromate V*, t. I, *Sources Chrétiennes*, 1981, p. 115-117.

[30] Cf. W. Burkert, *Hellenistische Pseudopythagorica*, dans *Philologus* CV, 1961, p. 16-43 et 226-246, notamment p. 17-28.

[31] *Stromates*, V,9,57,2, cité d'après la traduction d'A. Le Boulluec, *l.cit.*, p. 117. Pour la citation de la *Lettre de Lysis*, cf. Jamblique, *Vit.Pythag.*, XVII, 75. Clément n'a pas reproduit le dialecte dorien et il a remplacé «les mystères des déesses d'Eleusis» de l'original par «les mystères du Logos».

Pour Clément, toutes les sectes philosophiques grecques avaient une forte tendance à l'ésotérisme: «Aussi les pythagoriciens et Platon ne furent-ils pas les seuls à parler le plus souvent à mots couverts; les épicuriens affirment qu'il y a des secrets qui viennent d'Épicure et dont il n'est pas permis à tous de lire le texte. Les stoïciens disent que Zénon l'Ancien a composé certains écrits dont ils ne permettent pas facilement la lecture aux disciples, avant qu'ils aient donné la preuve d'être des philosophes authentiques. Les gens de l'école d'Aristote disent que parmi leurs ouvrages, les uns sont ésotériques, les autres destinés au public ou exotériques. Quant aux fondateurs des mystères, qui étaient philosophes, ils ont recouvert leurs dogmes au moyen des mythes, pour qu'ils ne fussent pas visibles à tous. Et encore ceux-là ne cachaient que des opinions humaines pour en interdire l'accès aux ignorants; mais la contemplation sainte et bienheureuse des réalités mêmes, ne convenait-il pas, plus que toute autre, de la tenir cachée?»[32]

A propos de tous les passages des *Stromates* que je viens de citer, je renvoie au précieux commentaire d'Alain Le Boulluec. Toutefois, en ce qui concerne les sources de la dernière citation, je ne pense pas comme lui que Clément ait été influencé par des platoniciens pythagorisants. Ni les néopythagoriciens ni les platoniciens n'auraient eu intérêt à niveler pareillement l'histoire des écoles philosophiques. Le fait d'inclure les épicuriens dans le mouvement d'ésotérisme et de les mettre ainsi au même rang que les pythagoriciens, les platoniciens, les péripatéticiens et les stoïciens ne peut pas non plus être imputé à l'Académie d'Antiochus d'Ascalon. J'estime que ce trait sied mieux au milieu juif alexandrin dont faisaient par exemple partie les commentateurs allégoristes préphiloniens dont parle R. Goulet[33], ou à un milieu judéo-chrétien n'étant pas hostile à la philosophie païenne. Ce n'est que pour un milieu pareil que les différentes écoles de philosophie pouvaient être vues suffisamment de l'extérieur pour se présenter comme un corps unique.

En ce qui concerne Aristote, une lettre apocryphe à Alexandre le Grand, qui a été éditée dans le corpus aristotélicien par Andronicus de Rhodes et qui a donc dû être forgée au plus tard au Ier siècle avant notre ère, a pu fournir un point de départ pour une interprétation ésotérique de ses œuvres philosophiques. Cette lettre a été citée par Aulu-Gelle et par Simplicius, Plutarque y faisait allusion[34]. La voici: «Aristote au roi Alexandre, salut! Tu m'as écrit au sujet des leçons acroamatiques, pen-

---

[32] *Stromates*, V,9,58,1-5, cité d'après la traduction d'A. Le Boulluec, *l.cit.*, p. 119.

[33] Cf. R. Goulet, *La philosophie de Moïse. Essai de reconstitution d'un commentaire philosophique préphilonien du Pentateuque*, Paris 1987.

[34] Cf. plus haut p. 74 s. avec les notes 57-59.

sant qu'il fallait en garder le secret. Sache-donc qu'elles sont à la fois publiées et non publiées, car elles ne sont compréhensibles que pour ceux qui nous ont entendu. Porte-toi bien!»

L'explication que fournissent nos commentateurs néoplatoniciens concernant la difficulté des traités d'Aristote, à savoir qu'il s'agit d'une obscurité voulue destinée à rebuter les lecteurs trop légers et frivoles et à voiler les dogmes de sa philosophie pour ceux-ci, n'est pas innocente, car elle contient tout un programme. Elle incite en effet à chercher derrière le sens exprimé un sens non-exprimé, procédé qui facilite grandement une interprétation néoplatonicienne de ses œuvres. Comme nous l'avons vu, les commentateurs alexandrins ne se distinguent pas de Simplicius, puisque tous admettent et propagent une telle méthode d'exégèse.

CHAPITRE IX

HUITIÈME POINT DU PREMIER SCHÉMA INTRODUCTIF: LES QUALITÉS REQUISES DU BON EXÉGÈTE

L'obscurité voulue qui se rencontre dans les textes philosophiques d'Aristote pose de nombreuses difficultés à un lecteur non averti et le rebute définitivement s'il n'a pas le sérieux et la patience nécessaires pour suivre l'enseignement d'un exégète qualifié. C'est précisément là le but de l'obscurité, comme nous l'avons appris au chapitre précédent. Depuis que la philosophie était devenue pour l'essentiel une exégèse des œuvres des grands philosophes du passé: Platon, Aristote, Épicure, Chrysippe, le rôle de l'exégète était devenu primordial. Ce rôle devait encore gagner en importance chez les néoplatoniciens, puisqu'ils considéraient qu'ils avaient à percer le sens d'œuvres rendues obscures, voir ésotériques, par la volonté de leur auteur: par les allégories chez Platon, par l'obscurité du style chez Aristote. La fonction de l'exégète ou du commentateur exigeait donc des qualités bien précises qui, chez les néoplatoniciens tardifs, devaient être définies dans l'un des dix points du premier schéma introductif. Chez Simplicius, les qualités requises de l'exégète d'Aristote sont traitées à la huitième place[1], chez Olympiodore[2] et David[3] (Élias) à la septième, chez Philopon[4] à la neuvième et chez Ammonius[5] à la dixième place. D'abord, dit Simplicius, et il est le seul à le souligner, il faut que sa capacité intellectuelle ne soit pas trop inférieure à la hauteur de vues d'Aristote. Ensuite, continue Simplicius, il est nécessaire qu'il connaisse toute l'œuvre d'Aristote. Ammonius se borne à dire que l'exégète doit connaître parfaitement ce qu'il va expliquer. Il ne faut certainement pas comprendre par là qu'il ne doit connaître que le traité qu'il commencera à commenter, une fois les deux schémas introductifs terminés, c'est-à-dire les *Catégories*, mais toute l'œuvre philosophique d'Aristote qu'il commentera selon le programme des études néoplatoniciennes. David (Élias) exprime la même exigence que Simplicius et Ammonius, en l'explicitant de la manière suivante: «Il faut qu'il connaisse toute l'œuvre d'Aristote, pour qu'il puisse, après avoir montré qu'Aristote s'accorde toujours avec lui-même, expliquer l'œuvre d'Aris-

---

[1] Simplicius, *In Cat.*, p. 7,23-32.
[2] Olympiodore, *Proleg.*, p. 10,24-33.
[3] David (Élias), *In Cat.*, p. 122,25-123,11.
[4] Philopon, *In Cat.*, p. 6,30-35.
[5] Ammonius, *In Cat.*, p. 8,11-19.

tote par cette œuvre même.» Si l'on isole cette phrase de son contexte, la méthode prônée par David (Élias) apparaît comme un modèle d'objectivité. On pourrait seulement critiquer la tournure participale ἵνα σύμφωνον δείξας τὸν 'Αριστοτέλην ἑαυτῷ, car elle laisse entrevoir que son auteur suppose que l'œuvre d'Aristote forme un système parfaitement cohérent. Mais cette objectivité n'est qu'apparente, comme la suite du texte le montre: «Il faut qu'il (*scil.* l'exégète d'Aristote) connaisse toute l'œuvre de Platon, pour qu'il démontre, en faisant des œuvres d'Aristote l'introduction aux œuvres de Platon, que ce dernier s'accorde toujours avec lui-même.» La tâche principale du commentateur néoplatonicien alexandrin reste donc, contrairement à ce que pense aujourd'hui encore bon nombre d'historiens de la philosophie, l'explication de la philosophie de Platon, comprise également comme un système cohérent[6]. L'exégèse d'Aristote, nécessaire comme préalable à la compréhension de Platon, doit donc s'orienter vers ce but, ce qui n'est guère possible que si l'on suppose un accord doctrinal assez large entre ces deux philosophes. Simplicius est le seul à formuler explicitement ce présupposé dans le contexte du présent point préalable, mais il ne peut y avoir de doute — la suite de notre commentaire le montrera — qu'il ne soit admis également par les autres commentateurs alexandrins, sauf peut-être par Philopon: leurs développements sur la fin de la philosophie d'Aristote, dont nous avons parlé plus haut[7], le prouvent également.

D'après Olympiodore et David (Élias), l'exégète se doit d'être capable à la fois d'expliquer le texte, notamment en élucidant les passages obscurs, et de juger scientifiquement (ἐξηγηματικὸς καὶ ἐπιστημονικός Olympiodore; ἅμα ἐξηγητὴς καὶ ἐπιστήμων David (Élias)) en distinguant le vrai du faux, les pensées stériles des pensées fécondes[8]. Pour ce faire, l'exégète doit être objectif — trait que soulignent tous les commentateurs — et ne pas vouloir trouver des difficultés là où il n'y en a pas, ou au contraire vouloir à tout prix défendre Aristote là où il n'est pas défendable, comme s'il s'était enrôlé dans la secte du philosophe (ὡς εἰς τὴν αἵρεσιν ἑαυτὸν ἐγγράψαντα Simplicius; δεῖ δὲ αὐτὸν μὴ δουλεύειν αἱρέσει καὶ ὥσπερ ἐκμεμισθωκέναι αὐτῇ Olympiodore; ὥσπερ ἐκμεμισθωκέναι πάντως ἑαυτόν Ammonius), ou comme s'il se trouvait devant un oracle (ὡς ἀπὸ τρίποδος ταῦτα δέχεσθαι Philopon). Il ne faut pas, déclarent Olympiodore et David (Élias), changer d'attitude (συμμεταβάλλεσθαι), comme le font les acteurs en interprétant divers personnages, et, comme l'explique David (Élias), devenir aristotélicien en commentant Aristote, et platonicien en com-

[6] Cf. plus haut p. 21-47.
[7] Cf. plus haut p. 97-103.
[8] Cf. PLATON, *Théétète*, 151 e.

mentant Platon, disant dans le premier cas qu'il n'existe pas de philosophe comparable à Aristote et dans le deuxième cas qu'il n'y a pas de philosophe tel que Platon. Cela veut dire qu'il ne faut être ni péripatéticien à la manière d'Alexandre d'Aphrodise ni platonicien à la manière de certains moyen-platoniciens du IIe siècle après J.C., qui s'étaient opposés à la tendance (qui commençait alors à se manifester parmi les platoniciens) à vouloir expliquer l'œuvre de Platon à l'aide de l'œuvre d'Aristote. L'exégète qui a à traiter à la fois Aristote et Platon — ce programme néoplatonicien d'études implique en lui-même l'idée d'une certaine harmonie entre ces deux philosophes — doit éviter ces prises de parti extrêmes, propres à ceux qui commentent exclusivement ou Platon ou Aristote, et adopter une attitude qui cherche à concilier les doctrines aristotéliciennes avec les doctrines platoniciennes. C'est en cela que consiste l'objectivité apparente qu'exige l'ensemble des commentateurs, Philopon peut-être encore une fois mis à part. Il est vrai que le développement de Philopon sur les qualités requises du bon exégète ne laisse paraître, par rapport aux quatre autres commentateurs, aucune différence, mise à part son extrême brièveté, et le doute s'installe seulement lorsqu'on le compare à tout l'ensemble des commentaires sur les dix points du premier schéma introductif, notamment sur la fin de la philosophie d'Aristote[9]. Je pense d'ailleurs qu'il est devenu évident que l'on ne peut interpréter un seul de nos cinq commentaires sur les *Catégories* sans une comparaison attentive avec les quatre autres. En effet, si l'on lit par exemple le développement sur le bon exégète tel qu'il se trouve dans le commentaire d'Ammonius, on pourrait facilement conclure, surtout en l'isolant, qu'Ammonius adopte une tendance d'interprétation d'Aristote vraiment objective. Mais la comparaison avec les autres commentaires montre qu'Ammonius, ou l'élève qui a pris les notes de son cours, n'a reproduit qu'une partie des arguments dont disposaient les commentateurs néoplatoniciens, et c'est seulement en le confrontant avec l'ensemble des commentaires que l'on peut découvrir la perspective dans laquelle se situe le développement d'Ammonius et qui n'est autre que la tendance harmonisante.

On peut faire les mêmes remarques au sujet du développement parallèle d'Olympiodore: étudié pour lui seul et isolé de son contexte, il peut donner l'impression qu'Olympiodore se propose d'interpréter Aristote de la manière la plus objective possible. Mais outre que la comparaison avec les textes parallèles de Simplicius et surtout de David (Élias) permettent d'éviter cette erreur de jugement, nous possédons un texte d'Olympiodore qui démontre *expressis verbis* qu'il croit à l'accord doctrinal entre

[9] Cf. plus haut p. 103.

Aristote et Platon. Dans son commentaire sur le *Gorgias*, il dit en effet[10]: «En ce qui concerne Aristote, on doit dire que premièrement, il n'est nulle part en désaccord avec Platon, sinon seulement en apparence, et que, deuxièmement, même en admettant qu'il soit en désaccord, il le doit encore à Platon.» Suivent des citations du *Premier Alcibiade*[11] et du *Phédon*[12] qui montrent que «Platon lui-même ordonne de ne pas se laisser persuader par lui (*scil.* Socrate) naïvement et sans motif, mais de faire soi-même sa recherche. Le philosophe Ammonius disait en effet: «Même si je faisais une mauvaise action[12a], je répondrais quand même, à quelqu'un disant et affirmant: 'Platon l'a dit', qu'il ne l'a pas dit de cette manière, et même — que Platon me soit propice — s'il l'avait dit de cette manière, je ne le suivrais pas sans preuve.» Olympiodore cite ici visiblement un cours d'Ammonius commentant Platon, et par ailleurs, voici ce qu'affirme Ammonius, dans le chapitre sur les qualités de l'exégète en s'apprêtant à expliquer Aristote: «... mais il faut que l'exégète, en faisant son choix, examine à fond chaque question et qu'il préfère, le cas échéant, la vérité à Aristote.»

En insistant toujours sur l'objectivité que l'exégète doit observer — nous savons maintenant comment il faut la comprendre — David (Élias) cite, en partie selon le sens, en partie textuellement, l'*Éthique à Nicomaque* d'Aristote[13]: «L'homme (*scil.* Platon) nous est cher, la vérité nous est chère aussi, mais, comme tous les deux nous sont chers, la vérité doit être préférée.» David (Élias), dans son développement sur les qualités requises de l'auditeur[14], utilise la même citation, selon une version légèrement différente et réunie cette fois-ci avec les deux citations du *Premier Alcibiade* et du *Phédon*, que nous avons rencontrées dans le texte d'Olympiodore que je viens de traduire. L. Tarán, dans son excellent article *Amicus Plato sed magis amica veritas. From Plato and Aristotle to Cervantes*[15] retrace l'histoire de cette formule et attire l'attention sur le fait que la *Vita Marciana*[16] con-

---

[10] OLYMPIODORE, *In Gorgiam*, 41,9 (p. 214,13-25 Westerink).

[11] PLATON, *Premier Alcibiade*, 114 e 7-9. Ce passage est cité également par Olympiodore ainsi que par David (Élias) dans le développement sur les qualités requises de l'auditeur, cf. plus loin p. 132 s. Cf. aussi *Vita Marciana*, § 28, p. 101 Düring.

[12] PLATON, *Phédon*, 91 c 1-2. Ce passage est cité également par Olympiodore ainsi que par David (Élias) dans le développement sur les qualités requises de l'auditeur, cf. plus loin p. 132 s. Cf. aussi, *Vita Marciana*, § 28, p. 101 Düring; *Vita Vulgata*, § 9, p. 132 Düring, *Vita Latina*, § 28, p. 154 Düring.

[12a] Ammonius veut dire: c'est apparemment faire une mauvaise action que de refuser de croire sans examen ce que le maître a dit, mais même s'il en était ainsi, «je ne suivrais pas Platon sans preuve''. Et cf. p. 128.

[13] ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*, I, 1096a11-16.

[14] DAVID (ÉLIAS), *In Cat.*, p. 122,4-5.

[15] Dans *Antike und Abendland*, t. XXX, 1984, p. 93-124.

[16] D'après la *communis opinio*, la *Vita Marciana* remonte, avec la *Vie d'Aristote* qu'utilisaient les néoplatoniciens, à un modèle commun. Cf. plus haut p. 53 ss.

tient également le groupement de ces trois citations. Le texte est le suivant[17]: «Nous dirons qu'Aristote imite Platon (πλατωνίζειν), même dans les passages où il le contredit. En effet, c'est Platon lui-même qui dit qu'il faut peu se soucier de Socrate, mais beaucoup de la vérité (*Phédon*, 91 c 1-2).» Suit une citation du *Criton* (46 b 4-6) et la citation déjà mentionnée du *Premier Alcibiade* (114 e 7-9), et le texte continue: «Mais peut-être ne combat-il pas contre les opinions de Platon, mais contre ceux qui les interprètent mal, par exemple à propos de l'éternité du monde dans le *De caelo*, car il y en a qui pensent qu'il a (*scil.* chez Platon) un commencement temporel et non pas un commencement causal[18]... Et Aristote est d'un caractère modéré, car il dit... dans l'*Éthique à Nicomaque*: 'L'homme nous est cher, la vérité nous est chère aussi, mais comme tous les deux nous sont chers, notre devoir sacré est de préférer la vérité.'»

Au VIe siècle, cette dernière citation, dans la forme que nous avons rencontrée dans les textes de la *Vita Marciana* et de David (Élias) fut très répandue. Tarán renvoie à Philopon[19] qui, dans son *De aeternitate mundi contra Proclum*, parle d'elle comme étant célèbre (πολυθρύλητον): «Mais ceux qui prennent soin de presser (le sens de) chaque passage selon leurs propres opinions et de ne pas suivre la vérité en disciplinant leur pensée, devraient, s'ils estiment que Platon n'a pas raison, du moins sur ce point (*scil.* la génération du monde), se dire à eux-mêmes, en implorant le pardon de Platon, ce mot célèbre: 'Platon nous est cher, mais plus chère est la vérité', ce qu'Aristote lui-même, le disciple de Platon, a fait ainsi que d'autres. Mais ceux qui se soucient peu de leur propre conscience et de la vérité, désirant avoir l'autorité de cet homme comme avocat de leur propre tromperie, font jouer, comme on dit, tous les ressorts. En effet certains des anciens exégètes de Platon, comme le platonicien Taurus et Porphyre le Phénicien, et à leur suite Proclus, admettent que, selon les dires de Platon, le monde est engendré, mais pas engendré au sens où il aurait commencé à partir d'un certain commencement de son être (ἀπό τινος ἀρχῆς τοῦ εἶναι ἀρξάμενον), mais selon un autre mode de génération[20].»

Comme dans le passage de la *Vita Marciana* que j'ai cité plus haut[21], la fameuse tournure *Amicus Plato, sed magis amica veritas* apparaît chez Philopon dans le contexte de la doctrine de l'éternité du monde. Quand on

---

[17] *Vita Marciana*, § 28-29; 31-33 = p. 101-104 Düring (pour la référence exacte, cf. plus haut p. 52 n. 27.

[18] Il s'agit de ceux qui ne veulent pas interpréter le *Timée* de Platon, et notamment le passage où le démiurge crée le monde, dans un sens allégorique. Cf. PHILOPON, *De aeternitate mundi*, cité à la note suivante.

[19] PHILOPON, *De aeternitate mundi*, VI, 8, p. 144,16-145,7 Rabe.

[20] *Scil.* un mode causal. Cf. plus haut p. 127 en haut la citation de la *Vita Marciana*.

[21] Cf. p. 127 en haut.

compare le texte de Philopon avec celui d'Olympiodore cité à la page 126, notamment avec le passage qui évoque Ammonius, on est tenté de conclure qu'Ammonius a proféré les phrases rapportées par Olympiodore également dans le contexte d'une explication du *Timée* et plus précisément du passage qui décrit la création du monde par le démiurge. Dans cette hypothèse, Ammonius répondrait en effet à un adversaire qui interprétait littéralement ce texte, que Platon ne l'avait pas dit de cette manière (οὕτως), mais d'une manière allégorique, et que, si Platon avait vraiment voulu être compris d'une manière littérale, donc au sens selon lequel le démiurge aurait donné au monde un commencement temporel, que Platon lui pardonne, mais il ne le suivrait pas[22].

Mais continuons à traduire le développement de David (Élias) sur les qualités requises de l'exégète: «L'exégète ne doit pas sympathiser avec une quelconque secte philosophique à la manière de Jamblique. Celui-ci en effet, prévenu en faveur de Platon, concéda également à Aristote de ne pas avoir contredit Platon au sujet des Idées. Mais il ne faut pas non plus éprouver de l'antipathie à l'égard d'une secte philosophique à la manière d'Alexandre. Celui-là en effet, comme il éprouvait de l'antipathie envers la doctrine de l'immortalité de l'âme raisonnable, essaya par tous les moyens de retourner le sens des phrases qui, dans le troisième livre du traité *De l'âme*[23], affirment et prouvent que l'âme est immortelle.»

En refusant l'hypothèse de l'accord entre Aristote et Platon concernant la doctrine des Idées, David (Élias) suit Proclus, comme nous le savons par Philopon. Ce dernier, toujours dans son traité *De aeternitate mundi contra Proclum*, écrit en 529, nous fait part de la dissension qui régnait chez les 'coryphées' des néoplatoniciens concernant la question de savoir si Aristote avait attaqué la doctrine des Idées même de Platon ou s'il s'opposait seulement à ceux des platoniciens qui interprétaient mal les textes de Platon. Philopon ne nomme pas Jamblique comme représentant de l'opinion de l'accord entre Aristote et Platon concernant les Idées, mais, par contre, il vient de citer, un peu plus haut[24], textuellement le premier chapitre du livre de Proclus intitulé *Examen des objections*

---

[22] Cf. note 32.

[23] Le titre Περὶ ἀθανασίας τῆς ψυχῆς doit être une erreur ou de l'élève qui a pris les notes du cours de David (Élias), ou d'un copiste, car le titre correct est donné p. 114,28 dans un contexte où il est question des différences d'argumentation dans les écrits acroamatiques d'une part et les dialogues d'autre part. Dans ce développement, David (Élias) ne parle pas de l'attitude d'Alexandre d'Aphrodise concernant le traité *De l'âme*, mais il indique qu'Alexandre essayait de contourner la difficulté que présentaient à ses yeux les dialogues, où Aristote affirmait l'immortalité de l'âme d'une manière plus insistante, en déclarant qu'ils n'exprimaient pas la propre opinion d'Aristote.

[24] PHILOPON, *De aet.mundi*, p. 31,9 ss. Rabe.

d'Aristote concernant le Timée de Platon, où Proclus déclare qu'Aristote avait combattu la doctrine même des Idées. Il est d'autant plus étonnant, poursuit Philopon[25], que, malgré les déclarations de Proclus, il se trouve toujours des partisans de l'hypothèse selon laquelle Platon et Aristote étaient d'accord «aussi sur ce point», c'est-à-dire sur celui des Idées. Ceux qui étaient nés après eux (*scil.* après les 'coryphées', à savoir Jamblique et Proclus), continue-t-il[26], suivaient naturellement les têtes de leurs propres écoles. D'après Philopon, il y avait donc quelques néoplatoniciens de son époque qui, à la suite de Jamblique, tenaient pour assuré l'accord de Platon et d'Aristote au sujet des Idées. Ailleurs, mais toujours dans le contexte de la doctrine des Idées, Philopon parle encore une fois des partisans de cet accord[27]. A qui Philopon se réfère-t-il? Pense-t-il à Damascius qui s'était, selon le témoignage de Simplicius[28], rapproché de Jamblique? Pense-t-il à Simplicius lui-même, le disciple de Damascius? Tarán[29] affirme qu'il s'agit d'Ammonius et de son école, mais cela est improbable pour la raison suivante: le commentaire d'Asclépius, disciple d'Ammonius, qui suit le cours de son maître Ammonius sur la *Métaphysique*, défend clairement la doctrine des Idées contre Aristote[30], en reprenant en partie les arguments de Syrianus[31] qui a probablement été le premier à s'opposer sur ce point à Jamblique. Ammonius a donc dû suivre son maître Proclus en refusant de croire en un accord doctrinal entre Aristote et Platon concernant les Idées, comme il suivait également son maître en admettant qu'Aristote s'opposait, dans le *De caelo*, à propos de

---

[25] PHILOPON, *De aet.mundi*, p. 32,10 ss. Rabe.

[26] PHILOPON, *De aet.mundi*, p. 32,16 ss. Rabe.

[27] PHILOPON, *De aet.mundi*, p. 29,2 ss. Rabe.

[28] SIMPLICIUS, *In Phys.*, p. 795,11-17: «Tous les philosophes après Proclus jusqu'à mon époque à peu près suivaient Proclus, non seulement dans ce détail-là, mais dans tous les autres dogmes, excepté Asclépiodote, le disciple le plus doué de Proclus, et notre Damascius. Le premier s'est complu, à cause de son immense talent, à innover en matière doctrinale, tandis que Damascius, à cause de son amour du travail et de sa sympathie pour Jamblique, n'a pas craint de reconsidérer beaucoup de dogmes de Proclus.» Comme je l'ai montré dans mon livre *Le problème du néoplatonisme alexandrin. Hiéroclès et Simplicius*, Paris 1978, p. 47-65, Simplicius suivait son maître dans des détails importants. Cf. aussi PH. HOFFMANN, *Catégories et langage selon Simplicius*, dans *Simplicius — Sa vie, son œuvre, sa survie, Actes du Colloque international de Paris (28 sept.-1er octobre 1985)* éd. I. Hadot, Berlin-New York 1987, p. 88 ss. Mais nous ignorons ce que pensaient Damascius et Simplicius sur la question des attaques d'Aristote contre la doctrine des Idées.

[29] Dans son article *Amicus Plato, sed magis amica veritas*, (cité à la note 15), p. 112 note 88.

[30] ASCLÉPIUS, *In Metaph.*, p. 438,18 ss. Hayduck.

[31] ASCLÉPIUS, *In Metaph.*, p. 433,9 ss. Tarán s'appuie peut-être sur Asclépius, *In Metaph.*, p. 69, 17 ss., où il est dit qu'Aristote ne critique pas à cet endroit Platon, mais ceux des platoniciens qui soutiennent que les Idées existent par elles-mêmes et séparées de l'Intellect. Aristote lui-même n'aurait pas douté de l'existence des Idées, mais les aurait localisées, comme Platon, à l'intérieur de l'Intellect; à partir de la p. 433 par contre il s'agit de la doctrine platonicienne affirmant que les Idées sont des substances et ici Asclépius avoue qu'Aristote contredit Platon.

l'éternité du monde, non pas à Platon lui-même, mais à ceux qui l'interprétaient mal en voulant comprendre le texte en un sens littéral[32]. Proclus, dans son traité *Examen des objections d'Aristote concernant le Timée de Platon*, avait certainement élaboré une savante distinction entre les cas où, à son avis, Aristote attaquait directement Platon, par exemple à propos de la doctrine des Idées, et les cas où il dirigeait ses objections, non pas contre Platon, mais contre ceux des platoniciens qui interprétaient Platon d'une manière fausse, comme par exemple dans la question de l'éternité du monde[33]. La différence entre Jamblique et Proclus ne consistait pas dans le fait que l'un harmonisait les doctrines d'Aristote et de Platon et l'autre pas, mais que l'un les harmonisait un peu plus que l'autre. Quelques alexandrins comme Ammonius, Asclépius et David (Élias) — moins sûrement Olympiodore[34] — semblent avoir suivi fidèlement les grandes lignes d'interprétation développées par Proclus.

En résumé, je dirai que le chapitre sur les qualités requises de l'exégète ne traite pas des qualités d'un exégète tout court, mais de l'exégète néoplatonicien qui a le devoir d'enseigner la philosophie d'Aristote comme introduction à la philosophie de Platon, cette dernière restant dominante. Il ne doit donc ni interpréter Aristote sans se soucier de Platon ni faire l'inverse; cela veut dire qu'il ne doit pas être péripatéticien en commentant Aristote et devenir subitement platonicien en abordant les dialogues de Platon. Pour l'ensemble de nos cinq commentateurs, la ligne à suivre est donc celle de l'harmonisation des philosophies de Platon et d'Aristote entre eux, mais comme nous l'avons vu avec l'exemple de Jamblique et de Proclus et de leurs disciples respectifs, il peut y avoir des nuances ou des degrés.

---

[32] Nous savons par le dialogue *Ammonius* de Zacharias le Scholastique qu' Ammonius défendait la doctrine de l'éternité du monde. Simplicius, *In De caelo*, p. 271,18 ss. nous apprend qu'Ammonius avait écrit tout un livre sur les causes du monde dont l'hypothèse fondamentale était, d'après le contexte, l'éternité du monde.

[33] En fait, la discussion proclienne sur le problème de l'éternité du monde est trop complexe pour que l'on puisse la réduire complètement à cette alternative. Cf. sur cette question M. Baltes, *Die Weltentstehung des platonischen Timaios nach den antiken Interpreten*, t. I, Leyde 1976; t. II, Leyde 1978 (spécialement sur Proclus).

[34] A cause de sa connaissance, au moins partielle, de l'enseignement de Damascius.

CHAPITRE X

NEUVIÈME POINT DU PREMIER SCHÉMA INTRODUCTIF: LES QUALITÉS REQUISES DU BON AUDITEUR

Les deux chapitres sur les qualités requises du bon exégète et du bon auditeur étant étroitement liés ensemble par leur contenu — les qualités de l'auditeur ou étudiant doivent ressembler à celles du bon exégète ou professeur — sont traités à la suite l'un de l'autre par Simplicius (8e et 9e point[1]), Philopon (9e et 8e point[2]), Olympiodore (7e et 6e point[3]) et David (Élias) (7e et 6e point[4]). Seul Ammonius les sépare en les mettant respectivement à la 10e et à la 6e[5] place.

Philopon et Ammonius se débarrassent de ce chapitre en une seule phrase. Voici le texte de Philopon: «L'auditeur doit être juste, heureusement doué quant à l'intelligence, zélé en ce qui concerne les discours (philosophiques)[6], mesuré quant à ses dispositions morales (ἤθη), ordonné en tout.» Cette phrase qui embrasse à la fois les qualités requises intellectuelles et éthiques de l'auditeur ou de l'étudiant[7], se présente, ainsi que nous allons le voir, comme un résumé succinct des développements d'Olympiodore et de David (Élias). Je ne veux évidemment pas dire par là que Philopon, ou Ammonius en faisant son cours, aient eu devant leurs yeux les textes de David (Élias) et d'Olympiodore — ce qui serait chronologiquement invraisemblable —, mais que les commentateurs avaient à leur disposition un matériel scolaire commun très riche, qu'Ammonius-Philopon ont choisi de résumer, tandis qu'Olympiodore et David (Élias) ont préféré en reproduire de grandes parties. Je ne pense pas que les deux derniers aient tout simplement ajouté de nouveaux arguments de leur propre cru, car nous avons déjà souvent rencontré des cas, qui se répètent encore dans le présent chapitre, où des citations sont communes seulement à deux de nos commentateurs, tandis que les

---

[1] SIMPLICIUS, *In Cat.*, p. 7,33-8,8: 9e point.

[2] PHILOPON, *In Cat.*, p. 6,29-30: 8e point.

[3] OLYMPIODORE, *Proleg.*, p. 10,3-23: 6e point.

[4] DAVID (ÉLIAS), *In Cat.*, p. 121,20-122,24: 6e point.

[5] AMMONIUS, *In Cat.*, p. 6,21-24: 6e point.

[6] σπουδαῖος περὶ τοὺς λόγους est peut-être une expression synonyme de φιλομαθής (cf. note 19 de la traduction) ou plus spécialement une tournure désignant une bonne disposition pour les exercices dialectiques.

[7] David (Élias) traite les qualités éthiques et intellectuelles les unes après les autres dans deux paragraphes nettement distincts: κατὰ ζωήν p. 121,24-34, κατὰ δὲ γνῶσιν p. 121,34-122,24.

autres les omettent, mais s'accordent sur d'autres citations. Ainsi, dans le présent chapitre, Ammonius et Olympiodore citent Platon[8], tandis que Simplicius et David (Élias) citent tous les deux le même texte des *Topiques*[9] d'Aristote. Il est rare — et cela arrive surtout à David (Élias) —, qu'un commentateur cite seul un texte ou utilise une argumentation qui n'apparaît chez aucun des quatre autres commentateurs. Le plus souvent les citations ou les bribes d'argumentation sont communes à deux ou trois de nos commentateurs, mais dans des combinaisons très variables. Cela nous conduit à supposer que tous nos commentateurs puisaient dans une tradition scolaire commune qui remonte en dernière instance au traité de Proclus intitulé «Commentaire d'un texte sous la direction d'un maître» dont nous avons parlé plus haut[10].

Mais voyons le texte d'Ammonius, qui se borne à évoquer les qualités morales nécessaires à l'étudiant: «Et nous disons que l'auditeur doit être bien formé quant à ses dispositions morales (ἤθη) et purifié quant à son âme: «Il n'est pas permis qu'un être impur se saisisse de ce qui est pur» disait Platon (*Phédon*, 67b).» Le texte parallèle d'Olympiodore est le suivant: «Je dirais que l'auditeur doit être sensé, pénétrant, embelli quant à ses dispositions morales (ἤθη), purifié quant à son âme: 'Il n'est pas permis qu'un être impur se saisisse de ce qui est pur' dit le divin Platon, et Hippocrate: 'Plus tu nourris les corps impurs, plus tu leur nuis'»[11]. David (Élias) vient d'utiliser les deux mêmes citations dans un contexte analogue en traitant du troisième point du premier schéma introductif «Par où commencer la lecture de l'œuvre d'Aristote?» Là également tous nos commentateurs avaient souligné unanimement la nécessité pour l'étudiant de commencer, avant d'étudier la logique, par purifier son âme à l'aide d'une instruction éthique non scientifique appuyée sur l'opinion droite[12]. C'est à cette occasion, donc toujours à propos des dispositions morales de l'étudiant débutant, que David (Élias) avait cité les deux textes de Platon et d'Hippocrate[13].

Aux deux citations de Platon et d'Hippocrate, Olympiodore fait suivre les deux citations du *Premier Alcibiade* (114 e 7-9) et du *Phédon* (91 c 1-2) que nous avons déjà rencontrées, à propos du chapitre précédent, dans

---

[8] PLATON, *Phédon*, 67 b.

[9] Cf. note 45 de la traduction.

[10] Cf. plus haut, chapitre 1, p. 23 ss. et note 22.

[11] HIPPOCRATE, *Aphorismes*, 2,10, t. IV, p. 472 Littré; t. IV, p. 110 Jones. Il s'agit d'une citation très répandue chez les néoplatoniciens tardifs: cf. SIMPLICIUS, *In Ench. Epict.*, p. 23,35-36 Dübner; OLYMPIODORE, *In Alcib.*, 137,7-8, p. 90 Westerink et 226,7-8, p. 140 Westerink; *In Gorg.*, p. 205,9-10 Westerink.

[12] Cf. plus haut p. 94 s. Cf. aussi p. 118 s.

[13] DAVID (ÉLIAS), *In Cat.*, p. 117,28-31.

un texte tiré du commentaire d'Olympiodore sur le *Gorgias*[14] et dans un autre, tiré de la *Vita Marciana*[15]. Olympiodore continue en effet: «... et il (*scil.* l'auditeur) doit se dire continuellement (συνεχῶς ἐπιλέγοντα[16]) les mots suivants de Platon: 'Si tu ne t'entends pas toi-même dire (ceci ou cela) ne crois pas ce qu'un autre peut en dire. (*Premier Alcibiade*, 114 e 7-9)' et encore 'Il faut peu se soucier de Socrate, mais beaucoup de la vérité (*Phédon*, 91 c 1-2)'. Platon a voulu dire par tout cela que nous devons préférer la vérité à tout et mettre toute autre chose au second rang après elle.» David (Élias), en rajoutant la citation de l'*Éthique à Nicomaque* d'Aristote, que nous avons évoquée plus haut[17], cite également les deux textes du *Phédon* et du *Premier Alcibiade.* Il est même soucieux de bien expliquer le sens que la dernière citation avait, d'après le contexte, chez Platon. En effet, avant de citer le *Premier Alcibiade*, il formule le vœu que l'auditeur soit minutieux, qu'il ne supporte pas de longs monologues de la part de son interlocuteur, c'est-à-dire qu'il s'oppose à des prestations oratoires, mais qu'il se prête de bonne grâce au jeu socratique des questions et réponses. Vient ensuite la citation, puis David (Élias) continue comme suit: «Cela veut dire que si ce n'est pas toi-même qui fournis les prémisses et tires les conclusions, ne fais pas confiance à quelqu'un d'autre. Celui qui fournit la semence est responsable si ce qui pousse est mauvais. On est donc en droit de dire à ceux qui veulent apporter de l'extérieur la conclusion à des prémisses fournies par quelqu'un d'autre: «De quelle manière pourras-tu me dire ce que je dois dire moi-même?» et à celui qui a produit les prémisses, mais se fâche des conclusions: «C'est toi qui le dis, pas moi».» David (Élias), dans la phrase introductive, renvoie donc *expressis verbis* à la méthode socratique de dialogue, mais dans la suite il pense certainement aussi à la joute dialectique, procédant par questions et réponses, que décrit Aristote dans les *Topiques* et spécialement à la discussion dialectique d'une thèse. La thèse est une proposition de forme interrogative. Il s'agit souvent de la mise en question d'une proposition émise par un philosophe ou par la *communis opinio.* Un des exemples donnés par Aristote est la mise en question d'une proposition de son collègue Xénocrate: l'âme est un nombre qui se meut. La thèse sera donc: l'âme est-elle un nombre, oui ou non[18]? Si le partenaire est Xénocrate ou un de ses partisans, il répondra par 'oui'. Aristote posera

---

[14] Voir plus haut p. 126.

[15] Voir plus haut p. 127.

[16] ἐπιλέγειν est un terme technique des exercices spirituels désignant un acte d'autosuggestion verbale: cf. P. Rabbow, *Seelenführung,* München 1954, p. 192-196 et p. 347-349. Cf. P. Hadot, *Exercices spirituels et philosophie antique*, Paris 1987², p. 21.

[17] Voir plus haut p. 126 s.

[18] Aristote, *Topiques*, IV, 2,123a11.

alors la deuxième question: «Le nombre est-il ou pair ou impair?» La réponse sera forcément «oui». La troisième question sera la suivante: «L'âme est-elle paire ou impaire?» La réponse sera: «L'âme n'est ni paire ni impaire.» De ces prémisses on conclura donc que l'âme n'est pas un nombre[19]. Le syllogisme qui en résulte pour le répondant, mais qui préexistait dans la pensée de celui qui questionne, est le suivant:

1ère prémisse:	Tout nombre est ou pair ou impair
2ème prémisse:	L'âme n'est ni paire ni impaire
Conclusion:	L'âme n'est donc pas un nombre.

Le partisan de Xénocrate, s'il a admis les prémisses fournies par Aristote, sera donc fâché de la conclusion, mais il aura lui-même été l'instrument de sa propre défaite. David (Élias) demande donc à l'étudiant de ne pas se fâcher quand il a été amené à admettre une conclusion à laquelle il ne s'attendait pas, et ne pas se faire aider par quelqu'un d'autre dans ses réponses. Il faut faire soi-même tout le travail de réflexion jusqu'au bout si on en veut véritablement tirer profit. La qualité qu'une telle attitude exige est, selon David (Élias), la minutie (ἀκρίβεια).

Probablement Simplicius pense-t-il également aux exercices dialectiques quand il exige du bon étudiant que «avant toute autre tâche, il examine fréquemment les notions aristotéliciennes, seul avec lui-même et en compagnie d'étudiants aussi désireux d'apprendre que lui[20]». En effet, l'étudiant débutant en philosophie avait, par ses études rhétoriques antérieures, une connaissance des «lieux» dialectiques et des syllogismes et était donc parfaitement capable de participer à des joutes dialectiques. C'est pourquoi Simplicius et David (Élias) ajoutent tout de suite un avertissement. L'étudiant doit se garder du bavardage éristique, dit Simplicius, c'est-à-dire qu'il ne doit pas aimer la controverse pour elle-même ni utiliser, le cas échéant, des sophismes. David (Élias), à la suite de son explication de la citation du *Premier Alcibiade*, s'exprime de la manière suivante: «Il ne faut pas qu'il soit querelleur et amoureux de disputes

---

[19] Le «lieu» utilisé dans cette argumentation est le suivant: si aucune des différences attachées au genre ne s'attribue au terme indiqué comme l'espèce, le genre ne pourra pas non plus s'attribuer à lui: Aristote, *loc. cit.*

[20] Mais cette phrase peut aussi ou en même temps viser des exercices de méditation, de clarification de notions par des réflexions répétitives qui les fixent dans la mémoire. Les techniques de mémorisation, très développées dans l'Antiquité, furent généralement acquises pendant les études rhétoriques, mais continuaient à jouer un rôle important dans les exercices spirituels des écoles philosophiques. Cf. I. Hadot, *Épicure et l'enseignement philosophique hellénistique et romain*, dans *Actes du VIIIe Congrès de l'Association Guillaume Budé*, Paris 1969, p. 347-353 et P. Hadot, *Exercices spirituels et philosophie antique* (voir note 16), p. 21, 23, 29, 67, 122.

(φιλόνεικος[21]).» Et nos deux commentateurs citent en conclusion, non pas verbalement mais d'après le sens, un texte des *Topiques* d'Aristote[22]. Cette citation n'apparaît pas chez les trois autres commentateurs. Philopon résume peut-être tous ces développements par la tournure σπουδαῖος περὶ τοὺς λόγους.

Enfin, David (Élias) et Olympiodore ont en commun la comparaison de l'âme du bon auditeur avec un microcosme, image du macrocosme divin, ainsi que le développement qui s'ensuit sur la doctrine platonicienne de l'âme. Je traduis David (Élias) qui entre plus dans les détails qu'Olympiodore. «L'auditeur, dit David (Élias), doit avoir un genre de vie ordonné et être un petit univers (microcosme), pour qu'il puisse connaître, à l'aide de l'ordre (τάξις) qui règne en lui, la cause unique du Tout — l'ordre (τάξις) en effet est relié à l'Un, le désordre (ἀταξία) au Multiple[23] — et, à l'aide du petit univers en lui, tout l'univers. Il sera un petit univers si, comme dans l'univers, le meilleur règne sur l'inférieur.» Suit un abrégé de la doctrine platonicienne de l'âme tripartite telle qu'elle est présentée dans le livre IV de la *République* de Platon, notamment à partir de 433b: la partie raisonnable (λόγος David (Élias); λογισμός Olympiodore) doit dominer la partie irascible (θυμός), la partie irascible la partie concupiscible (ἐπιθυμία), pour que de cet ordre résultent les trois vertus φρόνησις, ἀνδρεία et σωφροσύνη, la sagesse pour la partie raisonnable, le courage pour la partie irascible, la tempérance pour la partie concupiscible. Enfin, si toutes les trois parties de l'âme font ce qu'il leur appartient de faire, la vertu de justice apparaîtra, qui n'appartient en propre à aucune des trois parties de l'âme, mais résulte d'une sorte d'harmonie entre ces trois parties. Je pense que Philopon résume cette partie de l'argumentation d'Olympiodore et de David (Élias) par les

---

[21] Pour le rôle que joue la φιλονεικία dans le portrait que Simplicius brosse de Philopon, qui est en tout le portrait négatif du bon exégète et du bon étudiant, cf. Ph. Hoffmann, *Sur quelques aspects de la polémique de Simplicius contre Jean Philopon: de l'invective à la réaffirmation de la transcendance du Ciel*, dans *Simplicius — Sa vie, son œuvre, sa survie* (cf. p. 21, n. 1), p. 183-221.

[22] Aristote, *Topiques*, I, 105a3-7: cf. plus haut, p. 15 note 45 de la traduction.

[23] Cf. Plotin, *Enn.*, VI, 7,20,1-10, cité dans la traduction de P. Hadot, *Plotin, Traité 38*, Paris, Éditions du Cerf, 1988, p. 141: «Puisque nous refusons, pour le moment, de nous fier aux désirs, lorsqu'il s'agit de déterminer l'essence ou la qualité du bien, ne faut-il pas nous tourner vers les distinctions et les oppositions entre les choses, comme ordre-désordre (τάξις-ἀταξία), symétrie-dissymétrie, santé-maladie, forme-absence de forme, substance-corruption, finalement consistance ou disparition? Car, qui pourrait douter que les premiers termes, dans chacun de ces couples, se situent dans la série du bien?» P. Hadot remarque (note 180) que la liste plotinienne d'opposés ressemble aux listes d'opposés établies par les pythagoriciens (cf. Aristote, *Métaph.*, 986a23 ou 1072a31), mais que le vocabulaire très particulier: *ousia* opposé à *phthora, sustasia* à *aphanisis*, laisse entrevoir une source qu'il faudrait déterminer. Les exemples du texte plotinien et de celui de David (Élias) montrent que ces tables d'opposés étaient utilisées pour la recherche et la définition de l'Un-Bien.

mots 'mesuré quant à ses dispositions morales (τὸ ἦθος μέτριος)', 'ordonné en tout (ἐν πᾶσι κεκοσμημένος)', 'juste (δίκαιος)'[24].

Si Olympiodore et David (Élias) ont recours à la tripartition platonicienne de l'âme, il ne faut surtout pas croire qu'ils font un bond en arrière en adoptant des doctrines préplotiniennes. J'ai essayé d'expliquer brièvement ailleurs[25] la complexité des doctrines néoplatoniciennes concernant les vertus et l'âme humaine. Ces doctrines se caractérisent en effet par une interpénétration réciproque d'éléments platoniciens, péripatéticiens et stoïciens. D'un côté les néoplatoniciens tiennent, surtout en matière d'éthique, à la tripartition de l'âme proposée par Platon, car, comme disait Jamblique, «cette division est commode pour constituer le système des vertus»[26]. Ils distinguent donc, par manière pédagogique, trois parties de l'âme humaine: la partie «raisonnable», la partie «irascible» et la partie «concupiscible». Cette tripartition contenait implicitement une bipartition en 'partie raisonnable' et 'partie irrationnelle'. D'un autre côté, cette division en trois parties de l'âme humaine n'avait de signification que dans le domaine des vertus civiles: pour les degrés supérieurs de vertu, seule la partie raisonnable était prise en compte, ce qui pouvait se produire d'autant plus facilement que déjà chez Platon les deux autres parties de l'âme, l'«irascible» et le «concupiscible», réunies en «partie irrationnelle» de l'âme, étaient mises en relation étroite avec le corps et à cause de cela considérées comme mortelles. C'est pourquoi, pour Damascius, la définition de l'homme que Socrate donne dans le *Premier Alcibiade* ne vaut plus pour l'homme en général, mais seulement pour le cas spécial de l'homme prenant part à la vie de la cité et, en conséquence, le dialogue n'est plus considéré comme un écrit concernant la connaissance de soi en général, mais comme concernant la connaissance de soi pour l'homme qui prend part à la vie de la cité. Olympiodore adopte la position de Damascius, comme le montre le passage suivant[27]

---

[24] Cf. le développement parallèle, *In Isag.*, p. 38,7 ss. où David attribue cette comparaison de l'âme ordonnée avec un microcosme à Démocrite (= DÉMOCRITE, *frg.* 34, t. II, p. 153 Diels-Kranz).

[25] Voir I. HADOT, *Le problème du néoplatonisme alexandrin*, Paris 1978, p. 150-187. Concernant la doctrine de l'âme cf. W. DEUSE, *Untersuchungen zur mittelplatonischen und neuplatonischen Seelenlehre*, Wiesbaden 1983; H. J. BLUMENTHAL, *Plotinus' Psychology*, La Haye 1971; J. F. Finamore, *Iamblichus and the Theory of the Vehicle of the Soul*, Chico, Cal.: Scholars Pr. 1985 IX (*American Classical Studies* 14) avec le compte-rendu de W. Deuse dans *Gnomon*, t. LIX, p. 405-411.

[26] Jamblique chez STOBÉE, *Eclog.*, I, 49,34, p. 369,12 Wachsmuth. Cf. Porphyre chez STOBÉE, *Eclog.*, I, 49,25, p. 350,19 ss. Wachsmuth: «L'âme est définie comme tripartite par Platon et par Aristote dans ses *Éthiques* et ce système domine chez les gens qui ignorent que cette division avait été adoptée en vue de la constitution du système des vertus. Elle n'a pas été adoptée en vue d'embrasser toutes les parties.»

[27] OLYMPIODORE, *In Alcib.*, 4,15 ss., p. 7 Westerink.

tiré de son commentaire sur le *Premier Alcibiade*, qui prouve en même temps qu'Olympiodore est resté fidèle au système des vertus et à la doctrine de l'âme néoplatoniciennes: «Damascius a présenté le but du dialogue (le *Premier Alcibiade*) avec plus d'exactitude et de vérité en disant que ce but n'est pas simplement la connaissance de soi, mais la connaissance de soi comme elle convient à des citoyens. Il le démontre à partir de la définition de l'homme présentée dans ce dialogue et selon laquelle l'homme est l'âme raisonnable usant du corps comme d'un instrument, puisque parfois il a besoin de l'«irascible» à cause de sa patrie, mais aussi du «concupiscible» pour faire du bien à ses concitoyens. Car ni l'homme qui possède les vertus cathartiques ni l'homme qui possède les vertus théorétiques n'ont besoin du corps. L'homme qui possède les vertus cathartiques est l'âme qui est en train de se détacher du corps, les liens du corps continuant d'exister pour elle, n'étant pas totalement détruits, comme ils le furent pour le jeune homme d'Ambracia, mais n'étant détruits que dans l'ordre de la sympathie. Car il est possible, même à ceux qui sont encore ici, d'être déjà «en haut», par une sorte de sympathie, selon le mode de la contemplation, et il est possible aussi à ceux qui sont «en haut» d'être ici-bas, parce que l'âme perd ses ailes et descend ici-bas et, à cause de son amour des corps, est prise de passion pour les choses d'ici-bas. L'homme qui possède les vertus théorétiques est l'âme qui a achevé de se détacher du corps (ici encore nous concevons le détachement comme correspondant à une absence de relation avec le corps): car l'âme de celui qui possède les vertus théorétiques, n'ayant d'activité que selon ce qui en elle est de plus divin, est ainsi définitivement détachée du véhicule ostréeux et pneumatique.»

CHAPITRE XI

DIXIÈME POINT DU PREMIER SCHÉMA INTRODUCTIF: LES SIX POINTS QUI DOIVENT ÊTRE EXPLIQUÉS AVANT D'ABORDER CHAQUE TRAITÉ D'ARISTOTE

Nous arrivons au dernier point du premier schéma introductif, celui qui passe en revue les six points du deuxième schéma introductif. Nous avons, dans le premier chapitre de notre commentaire, longuement parlé de l'histoire de ces deux schémas, dont le premier a été, selon toute vraisemblance, conçu par Proclus, peut-être à partir de quelques éléments plus anciens, dans son traité *Sunanagnôsis*, titre que j'ai traduit par *Commentaire d'un texte sous la direction d'un maître.* En effet, les commentaires de Boèce sur Aristote ne connaissent pas encore ce premier schéma introductif[1], tandis que des esquisses du deuxième schéma nous sont connus à partir du IIe siècle de notre ère. Ce deuxième schéma en six points, d'ailleurs sous une forme légèrement différente, est bien connu de Boèce, comme nous l'avons expliqué plus haut[2]. Proclus s'est peut-être borné à donner une forme définitive à ce deuxième schéma.

Les six points du deuxième schéma qui servent d'introduction spécifique à chaque traité philosophique d'Aristote, sont donc énoncés et justifiés dans l'exégèse que nos cinq commentateurs donnent du dixième point du premier schéma[3] et ils seront par la suite expliqués un par un comme introduction à l'étude des *Catégories.* Ils seront, dans le cadre de notre présente étude, traduits et étudiés par M. Ph. Hoffmann dans le fascicule suivant. Voici ces six points: le but du traité, son utilité, la raison d'être de son titre, la place du traité dans l'ordre de lecture, son authenticité, la division en chapitres. Ces six points sont énumérés par l'ensemble de nos cinq commentateurs. Mais Simplicius propose encore un septième point, dont il sait d'ailleurs qu'habituellement il n'est pas traité dans le deuxième schéma: la question de savoir sous quelle partie de la philosophie d'Aristote se range le traité[4]. Simplicius semble ici vou-

---

[1] Cf. plus haut p. 26 s.

[2] Cf. plus haut p. 25 s. et 29.

[3] C'est le point neuf chez Ammonius, le point 10 chez les quatre autres commentateurs: AMMONIUS, *In Cat.*, p. 7,15-8,10; PHILOPON, *In Cat.*, p. 7,1-8,6; SIMPLICIUS, *In Cat.*, p. 8,9-9,3; OLYMPIODORE, *Proleg.*, p. 12,18-14,11; DAVID (ÉLIAS), *In Cat.*, p. 127,3-129,3.

[4] Simplicius pense peut-être aux commentaires néoplatoniciens sur le traité *De l'âme*, où les considérations sur la question de savoir à quelle partie de la philosophie appartient ce traité semblent influer sur la question du but (cf. SIMPLICIUS, *In De an.*, Introduction).

loir réinclure un point d'un schéma plus ancien que nous connaissons par Boèce. Boèce en effet affirme que les six points introductifs traités habituellement par les professeurs au début de toute œuvre philosophique sont les suivants: le but, l'utilité, l'authenticité, sa place dans l'ordre de lecture, le titre, la question de savoir à quelle partie de la philosophie appartient le traité[5], mais il ne mentionne pas le point de la division en chapitres. Le dernier point a été probablement rajouté par Proclus qui a dû exclure en même temps la question de savoir sous quelle partie de la philosophie se range le traité que l'on s'apprête à étudier[5a].

Le but des *Catégories* vient chez tous nos commentateurs en premier lieu. Philopon le traite d'une manière très brève en disant la même chose que Simplicius et à peu près dans les mêmes termes: «Le but donne sa forme à la nature du traité et procure au lecteur une sorte d'aptitude (à voir) comment il faut interpréter chaque détail. Il fournit en effet le moyen pour ramener à ce but (πρὸς τὸν σκοπὸν ἀπευθύνειν) chaque mot du traité. Celui qui ne connaît pas le but ressemble à un aveugle qui ne sait pas où il va, et il croira que tout ce qui (en vérité) tend vers ce but a été dit inutilement par l'auteur ancien.» Le texte de Philopon nous fait supposer que, quand Simplicius parle du but qui nous met dans le bon chemin «pour que nous ne nous portions pas en vain à droite et à gauche», il a devant ses yeux également l'image de l'aveugle. La même image est employée par David (Élias), non pas dans le contexte actuel, mais plus haut dans le chapitre sur la fin de la philosophie d'Aristote, où il est le seul à parler de l'utilité de savoir d'avance le but de cette philosophie: ceux qui ne le connaissent pas, sont comparables aux aveugles qui marchent et qui sont emportés là où il ne faut pas[6].

On ne peut pas dire plus clairement que Philopon et Simplicius le font que la définition du but d'un traité d'Aristote est destinée à fournir la clef de son interprétation ou, comme on aime à dire aujourd'hui, une certaine grille d'interprétation. Le lecteur ou l'exégète doit envisager chaque traité sous un certain angle, d'un certain point de vue, néoplatonicien en l'occurrence, aucune déviation n'étant permise. De la même

---

[5] Boèce, *In Isag.*, *editio prima*, I, 1, p. 4,17-5,10 Schepss-Brandt.

[5a] Cf. plus haut, p. 25 et 29 ss. C'est peut-être Ammonius qui, au cours de son activité de professeur, a réintroduit ce point, car il le mentionne dans son *In Anal. Pr.*, p. 5,3-5. Et voici ce que dit Philopon en ouvrant son commentaire sur les *Premiers Analytiques* (p. 1,5-10): «Il n'est pas inutile de rappeler maintenant ce que nous avons déjà dit dans les livres précédents, à savoir qu'il y a six points qui doivent être préalablement développés au début de chaque traité d'Aristote, sauf si un des points est évident de soi-même: but, utilité, place dans l'ordre de lecture, raison du titre, authenticité, division en chapitres. J'ajouterai (προσθήσω) encore un septième point: à quelle partie de la philosophie le traité appartient et si effectivement il rentre ou non dans l'une de ses parties».

[6] Cf. plus haut p. 97.

manière, la définition de la fin de la philosophie d'Aristote dans son ensemble sert — nous l'avons vu plus haut —, à orienter d'emblée l'interprétation de cette philosophie et à lui donner un caractère néoplatonicien. Il est vrai que, s'agissant d'un traité de logique, le danger de distorsion est moindre qu'ailleurs, mais il n'est pas inexistant. Nous aurons souvent l'occasion de nous apercevoir que nos commentateurs des *Catégories* sont des philosophes néoplatoniciens, bien que nous ne rencontrions nulle part, dans leur interprétation des *Catégories*, le déploiement de tout leur système théologique, car le sujet ne l'exige pas et les principes pédagogiques l'interdisent: les cours sur les traités de logique sont une introduction à la philosophie d'Aristote qui elle-même n'est qu'une préparation à la philosophie de Platon.

Ammonius se sert, à propos du but, de l'image de l'archer: comme ce dernier a un but qu'il vise et qu'il veut atteindre, de cette même manière l'auteur d'un traité a les yeux fixés sur une certaine fin et s'efforce de l'atteindre. Olympiodore reprend une formule aristotélicienne: la nature ne fait rien en vain, elle fait tout dans un certain but[7], et le philosophe imite la nature. C'est de là que lui vient le but de ses écrits. Très intéressante est la remarque qu'il fait juste avant de comparer le philosophe avec la nature: le but, dit-il, est souvent un sujet de controverse, en ce qui concerne les écrits de Platon, mais jamais en ce qui concerne les traités d'Aristote. A propos du but de chacun des derniers, les néoplatoniciens semblent donc s'être mis d'accord assez tôt sur l'essentiel, peut-être à partir de Jamblique, comme cela s'est fait pour le but des *Catégories*[8]. David (Élias) écrit qu'il faut définir le but même quand il est énoncé dans le titre, comme c'est le cas des traités *De l'âme, Du ciel* et *De la génération et de la corruption*. Et en effet, si nous prenons l'exemple du traité *De l'âme*, il ne s'agit pas, selon Simplicius, d'un écrit qui traite de l'âme tout court, c'est-à-dire de l'ensemble de ses sous-hypostases hypercosmiques et encosmiques, mais seulement de celles des âmes encosmiques qui appar-

[7] Cf. ARISTOTE, *De caelo*, I, 4, 271a33: ὁ θεὸς καὶ ἡ φύσις οὐδὲν μάτην ποιοῦσιν et II,11,291b14: ἡ δὲ φύσις οὐδὲν ἀλόγως οὐδὲ μάτην ποιεῖ. D'une manière un peu analogue, les dialogues de Platon sont comparés au plus beau des êtres vivants qui est l'univers dans les *Anonymous Prolegomena to Platonic Philosophy*, éd. L. G. Westerink, Amsterdam 1962, ch. 15,13-16 p. 29. Cf. L. BRISSON, *Le discours comme univers et l'univers comme discours. Platon et ses interprètes néo-platoniciens*, dans *Le texte et ses représentations* (voir l'Index bibliographique), p. 121-128.

[8] Comme il résulte des textes de Simplicius et des autres commentateurs relatifs à la question du but des *Catégories*, Jamblique l'avait formulée d'une manière définitive, qui a été adoptée par tous les néoplatoniciens postérieurs. Cf. PHILOPON, *In Cat.*, p., 9,12-15; OLYMPIODORE, *Proleg.*, p. 19,36-20,12; *In Cat.*, 28,25-26; 41,10-13; DAVID (ÉLIAS), *In Cat.*, p. 130,14-131,14; 136,29-33. Cf. sur cette question PH. HOFFMANN, *Simplicius. Commentaire sur les Catégories*, fasc. II.

tiennent à des vivants mortels, donc aux animaux et aux hommes[9]. Pareillement, pour le traité *Du Ciel*, il est indispensable de chercher auparavant de quel «ciel» (οὐρανός) Aristote veut y parler[10], du «dernier ciel» qui est la sphère sans astres ou du monde (κόσμος) ou des deux à la fois. S'il faut donc définir le but d'un traité même quand il semble être clairement énoncé par le titre, à plus forte raison, poursuit David (Élias), faut-il le chercher quand le titre est étrange (ἀποξενωμένῃ[11]) et peu clair, comme dans le cas des *Catégories* et du *De interpretatione.* Pour prouver l'importance que la définition du but présente même aux yeux de Platon, David (Élias) cite presque textuellement le *Phèdre* (237b7): «Mon enfant, il n'y a qu'un seul point de départ quand on veut délibérer de belle façon, il faut savoir quel est l'objet de la recherche, autrement, on ne peut éviter une erreur complète.» Cette même citation se retrouve dans un contexte analogue dans les *Anonymous Prolegomena to Platonic Philosophy*[12]: «Quant au neuvième point à traiter, force est de déterminer de combien de règles il faut faire usage pour débusquer le but de chacun des dialogues. En effet, la mise en œuvre de cette recherche est une nécessité, puisque Platon lui-même déclare dans le *Phèdre*: «Mon enfant, unique est la voie pour ceux qui veulent délibérer de belle façon: connaître ce sur quoi porte la délibération. Autrement l'échec total est inévitable».

La question de l'utilité vient chez tous nos commentateurs en deuxième position. «Quant à l'utilité», dit Simplicius, «elle nous rend plus concentrés (συντονωτέρους) et plus zélés (προθυμοτέρους).» Philopon utilise le même argument: «L'utilité inspire à l'auditeur (ou au lecteur) de l'empressement et du zèle (προθυμίαν). Il faut en effet que celui qui est en train de commencer quelque chose apprenne d'abord son utilité, à quoi cela lui est utile.» David (Élias), dans la première partie de son développement sur l'utilité, exprime la même pensée: «Il faut rechercher l'utilité parce que, par ce moyen, les auditeurs (ou lecteurs), en voyant l'avantage qui résulte d'elle s'ajouter comme un appât pour les disposer à aimer, deviennent plus concentrés (συντονωτέρους).» Ammonius est le plus bref en déclarant qu'il ne faut chercher l'utilité d'un traité que dans le cas où celle-ci n'a pas été rendue évidente par les recherches sur le but[13]. Cela renvoie aux remarques qui closent chez Simplicius les développe-

---

[9] Cf. SIMPLICIUS, *In De an.*, p. 3,29-4,13.

[10] Cf. SIMPLICIUS, *In De caelo*, p. 1-6.

[11] C'est-à-dire que les mots du titre ont un sens étranger au langage courant. Cf. plus loin p. 143 en bas.

[12] Ch. 21,1-17, p. 39 Westerink, cité selon la traduction de L. Brisson (article cité à la note 7), p. 124. Pour le contexte cf. plus haut, p. 30-32.

[13] Reléguée dans l'apparat critique se trouve la phrase suivante: «comme nous apprenons, dans le traité *De l'âme*, certes tout de suite et en même temps que le but, qu'il est utile de faire des recherches sur l'âme.»

ments sur le dixième point: «Il faut bien savoir qu'on n'a pas toujours besoin d'expliquer tous les points. Souvent en effet l'utilité apparaît en même temps que le but...[14]».

Comme presque toujours, l'exposé de David (Élias) est le plus riche. Après son premier argument que je viens d'évoquer, il enchaîne en disant qu'il faut chercher l'utilité surtout dans deux cas: premièrement quand un livre semble avoir été écrit inutilement (μάτην), comme les *Topiques* qui forgent des arguments en même temps qu'ils les réfutent, et deuxièmement quand le livre paraît avoir été écrit dans une mauvaise intention, comme les *Sophistici Elenchi* qui enseignent des manières de tromper. A leur sujet il faut dire, continue David (Élias), que les *Topiques* sont écrits dans une bonne intention: ils ont été écrits en effet à cause de l'entraînement[15], pour que l'âme, embarrassée par les épichérèmes soutenant le pour et le contre, engendre la lumière de la vérité, à la manière de certaines pierres, qui ont la particularité de faire jaillir le feu et qui font des étincelles quand on les frotte les unes contre les autres. Et les *Sophistici Elenchi* ne sont pas non plus écrits dans une mauvaise intention, bien qu'ils enseignent des manières de tromper. En vérité, ils ne sont pas écrits pour que nous trompions quelqu'un d'autre, mais pour que nous ne soyons pas trompés. De la même manière les médecins enseignent les poisons, non pas pour les utiliser, mais pour les éviter[15a].

Olympiodore ne reproduit que la deuxième partie du développement de David (Élias), c'est-à-dire l'exemple des *Sophistici Elenchi*, et finit pareillement avec la comparaison avec les médecins, qui est presque mot à mot la même que chez David (Élias).

Quant à la première partie du double argument de David (Élias), celle qui concerne les *Topiques*, elle apparaît encore chez Philopon, dans son développement qui clôt sa justification des six points, en une version légèrement différente[16].

C'est à partir du troisième point que l'ordre n'est plus le même chez nos cinq commentateurs. Simplicius, Philopon et David (Élias) mettent la raison d'être du titre à la troisième place, tandis qu'Ammonius et Olympiodore réservent cette place au point traitant de la place d'un traité dans l'ordre de lecture. A la quatrième place vient, dans l'énumération de Simplicius, la question de la place du traité dans l'ordre de lec-

---

[14] Cf. la considération analogue qu'Olympiodore fait suivre, dans son développement sur le 10e point, à son explication concernant la raison du titre.

[15] Allusion aux *Topiques*, I, 101a26: Ἔστι δὴ πρὸς τρία, πρὸς γυμνασίαν, πρὸς τὰς ἐντεύξεις, πρὸς τὰς κατὰ φιλοσοφίαν ἐπιστήμας.

[15a] Cf. Ammonius, *In Anal.Pr.*, p. 3,32-35 et *In Cat.*, p. 5,17-22 (= 2e point du 1er schéma, à propos des écrits instrumentaux).

[16] Cf. plus loin p. 157 s.

ture, mais il ne justifie pas ce point par la suite. Il passe tout de suite à la question de l'authenticité et enchaîne avec la division en chapitres. Philopon et David (Élias) mettent à la quatrième place la question de l'authenticité, suivie chez eux par celles concernant la place du traité dans l'ordre de lecture et la division en chapitres. Ammonius et Olympiodore font se suivre les points 4 à 6 de la manière que voici: raison d'être du titre, l'authenticité, la division en chapitres.

Pour ce qui est du point qui traite de *la raison d'être du titre*, Ammonius, Philopon et Simplicius déclarent qu'il n'est pas nécessaire d'en parler quand le titre est clair. Simplicius ne donne pas d'exemple, mais Philopon nomme les traités *Du ciel* et *De l'âme*, Ammonius les traités *Du ciel* et *De la génération et de la corruption*. Philopon donne également des exemples pour des traités avec un titre obscur: les *Catégories* et le *De l'interprétation* dont nous trouverons une explication dans le texte de David (Élias)[17]. Cependant, nous l'avons vu un peu plus haut, les titres *De l'âme*, *Du ciel* etc., ne sont pas clairs par eux-mêmes, mais ils le sont devenus par la définition du but de ces traités, qui a donné un contenu précis aux termes par eux-mêmes vagues que sont l'âme et le ciel. C'est pour cela que, dans la plupart des cas, le développement sur le but contient en même temps une clarification du titre, les deux questions du but et du titre étant étroitement liées. Si l'on clarifie le titre au préalable, dit Simplicius, il confirme le but; et Olympiodore est d'avis que l'on n'a besoin de s'occuper avec soin du titre que dans les cas où il semble être en désaccord avec le but, par exemple dans le cas des *Topiques*, où le titre du traité ne correspond pas à son contenu. David (Élias) par contre affirme que l'on doit expliquer le titre même quand il énonce le but, mais à plus forte raison quand le titre n'est pas clair, quand Aristote donne un nouveau sens aux mots, comme dans le cas des *Catégories* et de *De l'interprétation*. Car, lorsqu'il parle des catégories, dit David (Élias), il ne comprend pas par ce mot les accusations judiciaires[17a], comme de coutume, mais les termes suprêmement génériques, qui sont toujours prédiqués et ne sont jamais le sujet d'une prédication. Pareillement, dans le cas des *Topiques*, Aristote ne comprend pas par le terme τόπος la limite du contenant, par laquelle le contenu est contenu (οὐ τὸ πέρας τοῦ περιέχοντος καθ' ὃ περιέχεται τὸ περιεχόμενον), comme nous disons que le vin est contenu par la surface intérieure de la cruche, mais une règle qui contient une multitude de règles. Et encore dans le cas du traité *De l'interprétation*, le titre

---

[17] Cf. la citation en bas de page.

[17a] Cette même explication se retrouve, au sujet du point portant sur le titre dans le deuxième schéma introductif, chez SIMPLICIUS, *In Cat.*, p. 16,32-17,3; PHILOPON, *In Cat.*, p. 12,17-19; OLYMPIODORE, p. 22,13-15.

ne se réfère pas à l'interprétation mot à mot d'un texte, mais aux notions de l'âme.

Avant de comparer entre eux les développements de nos cinq commentateurs sur l'*authenticité*, je crois utile, à cause de la littérature moderne qui existe sur ce sujet, de procéder d'abord à une étude séparée de chaque auteur.

Simplicius

«L'authenticité, qu'il faudrait, à mon avis, examiner avant tous les autres points, est aussi un préalable nécessaire; nous sommes en effet quelque peu impressionnés aussi par la renommée des personnes, et il n'y a là rien d'étrange, parce que nous ne sommes pas complètement préparés à discerner le vrai, mais qu'en certaines circonstances nous nous contentons de suivre des autorités. On a en effet écrit beaucoup de pseudépigraphes, surtout à l'époque où de nombreux rois, pleins de zèle pour leurs bibliothèques, achetèrent à prix d'or des livres venant de l'étranger.»

Ammonius

«Il faut chercher si le traité du philosophe est pseudépigraphe ou s'il est authentique. En effet, nombreux sont ceux qui ont inscrit le nom d'Aristote sur leurs propres écrits. Ces écrits, il faut les rejeter en se fondant et sur leur contenu formel (εἶδος) et sur leur matière (ὕλη). Le contenu formel, c'est la richesse des pensées et la vérité qui fleurit dans les discours, et la matière, c'est la manière (φράσις) et le style de l'exposé didactique[18].»

Le texte suivant est relégué dans l'apparat critique[19]:

«Mais étant arrivés là, nous allons chercher de combien de manières (τρόπους) des écrits sont devenus pseudépigraphes, et nous disons de quatre manières (κατὰ τέσσαρας):

1) A cause de la cupidité (δι'αἰσχροκέρδειαν), comme il arriva pour les écrits d'Homère. Comme ceux-ci étaient dispersés, Pisistrate, qui était féru d'érudition, s'efforça de les réunir, lorsqu'il était roi d'Athènes, et il promit même une récompense à ceux qui lui en apporteraient; il donnait une darique à quiconque apportait un vers. Aussi certains pauvres, dans l'idée de faire un gain, ont composé des vers, et les ont apportés à Pisistrate comme étant des vers d'Homère.
2) Ou par amour pour le mystagogue (ἢ διὰ φιλίαν τὴν πρὸς τὸν μυσταγωγόν).

---

[18] Je pense comme Y. PELLETIER, *Les Attributions (catégories). Le texte aristotélicien et les prolégomènes d'Ammonios d'Hermeias*, Montreal-Paris 1983, p. 168, note 17, qu'il faut lire ici ἡ τῆς διδασκαλίας ἀπαγγελία et non pas ἡ τῆς ἀπαγγελίας διδασκαλία. Pour une définition du terme ἀπαγγελία (= λέξις), cf. AMMONIUS, *In De interpr.*, p. 13,13-18. Cf. aussi *ibid.*, p. 5,26.

[19] Ce texte n'est transmis que par une seule famille (F), mais la meilleure, des deux familles de manuscrits (F et M) que Busse a utilisées pour son édition.

Par exemple, quoique Pythagore n'ait rien écrit, ses disciples ont intitulé soixante-douze vers héroïques: «*Les vers d'or* de Pythagore».

3) Ou par amour de la vaine gloire (ἢ κατὰ κενοδοξίαν), par exemple, si quelqu'un qui n'a pas produit des œuvres dignes d'êtres lues, mais veut qu'elles soient tout de même publiées, y inscrit le nom de quelque auteur célèbre.
4) Se produisent aussi des pseudépigraphes de deux autres manières (κατὰ ἄλλους δύο τρόπους):
   a) à cause de l'homonymie des auteurs (κατὰ ὁμωνυμίαν τῶν συγγραφάντων)
   b) à cause de l'homonymie des écrits eux-mêmes (κατὰ ὁμωνυμίαν τῶν συγγραμμάτων):

Mais il faut revenir au point d'où nous nous sommes écartés[20].»

Philopon

«Il y a trois causes (τρεῖς ἀφορμαί) qui expliquent le fait qu'il y ait des écrits pseudépigraphes d'Aristote.

1) La première est l'homonymie ⟨des auteurs⟩; il y a eu en effet d'autres Aristote, et à cause de l'homonymie quelques-uns ont cru que leurs écrits étaient d'Aristote.
2) La deuxième est l'homonymie des écrits; Eudème, Phanias et Théophraste, les élèves d'Aristote, ont écrit, par émulation avec leur maître, des *Catégories*, des traités *De l'interprétation* et des *Analytiques*.
3) La troisième est la suivante: on dit que Ptolémée Philadelphos, qui s'intéressait fort aux livres d'Aristote comme aux autres livres, donnait de l'argent à ceux qui lui apportaient des livres du philosophe. Cela avait pour effet que ceux qui voulaient s'enrichir apportaient des livres sur lesquels ils avaient inscrit le nom du philosophe. Et certes on dit que l'on trouvait dans la grande bibliothèque 40 ouvrages intitulés *Analytiques* et deux intitulés *Catégories*. Mais les exégètes ont émis le jugement que de ces deux ouvrages intitulés *Catégories* seul est authentique l'ouvrage que nous commentons et, des *Analytiques*, seulement quatre. Notre livre des *Catégories* est tenu pour authentique à cause des pensées (ἐκ τῶν νοημάτων) et du style (ἐκ τῆς φράσεως) et aussi à cause du fait que ce livre est mentionné par le philosophe dans ses autres écrits[21].»

Olympiodore

«La production de livres pseudépigraphes a eu lieu autrefois de trois manières (κατὰ τρεῖς τρόπους): 1. par l'ambition des rois, 2. par l'amour des élèves envers leur maître, 3. par l'homonymie, et par l'homonymie de trois manières: à cause de l'homonymie ou de l'auteur, ou des écrits ou des commentaires.

---

[20] J'ai suivi en gros la traduction d'Y. PELLETIER, *Les Attributions*, p. 168 note 18.

[21] Ce texte est cité par W. D. Ross, *Aristotelis fragmenta selecta*, Oxford 1955, p. 103 de la manière suivante: Ps.Amm. *in Cat.* (Ven. 1546), f. 13a. Cf. plus loin p. 149 avec la note 33.

1) Voyons comment l'ambition des rois (τὸ τῶν βασιλέων φιλότιμον) a été la cause pour laquelle des livres ont été pseudépigraphes.
Il faut savoir que les anciens rois, qui étaient amateurs d'érudition (ἐρασταὶ ὄντες λόγων), s'empressaient, par ambition, de rassembler les écrits des anciens. Ainsi Iobatès[22], le roi de la Libye, devint amateur des écrits pythagoriciens, Ptolémée, surnommé Philadelphe, devint amateur des livres d'Aristote et Pisistrate, le tyran d'Athènes, devint amateur des écrits d'Homère. Et ils s'empressaient de les rassembler en faisant des cadeaux d'argent. Nombreux furent ceux qui, désirant de l'argent, s'empressaient d'écrire eux-mêmes des livres ou de rassembler ce qui leur tombait sous la main et d'y inscrire des noms plus anciens, de les porter et de cueillir des cadeaux qu'ils recherchaient comme récompense. Et il arriva ce que nous avons dit plus haut: il y a eu des livres pseudépigraphes à cause de l'ambition des rois.
2) a) Des livres ont été pseudépigraphes quelquefois à cause de l'homonymie des auteurs (δι' ὁμωνυμίαν συγγραφέων), car il n'y pas eu que le seul Aristote nommé le Stagirite, mais aussi celui surnommé Mythos[23] et celui que l'on nommait le Pédotribe[24].
b) Des livres ont été pseudépigraphes à cause de l'homonymie des écrits (δι' ὁμωνυμίαν συγγραμμάτων), parce que ce n'est pas seulement Aristote qui a écrit des *Catégories*, mais aussi Théophraste et Eudème, les élèves d'Aristote. Il arrive en effet souvent que quelqu'un qui tombe sur les *Catégories* de Théophraste pense qu'elles sont d'Aristote.
c) Mais quelquefois des livres ne sont pseudépigraphes ni à cause de l'homonymie des auteurs, ni à cause de l'homonymie des écrits, mais à cause de l'homonymie des commentaires (διὰ ὁμωνυμίαν ὑπομνημάτων), parce qu'il est arrivé souvent que quelqu'un a écrit un commentaire sur un traité homonyme et que l'on a cru que ce commentaire portait sur un autre traité: par exemple Théophraste a écrit un commentaire sur ses propres *Catégories*, et souvent quelqu'un s'égare et croit que le commentaire porte sur les *Catégories* d'Aristote. Ou il arrive souvent que quelqu'un prenne en main le commentaire d'Alexandre d'Aphrodise sur les *Catégories* et croie que ce commentaire porte entièrement sur les *Catégories* d'Aristote, ne sachant pas qu'Alexandre n'a pas seulement écrit sur les *Catégories* d'Aristote, mais aussi sur celles de Théophraste.
3) Il est arrivé aussi que des livres soient pseudépigraphes à cause de l'amour des élèves envers leur maître (δι' εὔνοιαν [p. 13,8; δι' εὐγνωμοσύνην p. 13,35] τῶν μαθητῶν πρὸς διδάσκαλον) comme tous les écrits sur lesquels on a inscrit le nom de Pythagore. En effet Pythagore n'a laissé

[22] D'après la *communis opinio* (cf. en dernier lieu C. W. Müller, *Die neuplatonischen Aristoteleskommentatoren über die Ursachen der Pseudepigraphie*, dans *Rheinisches Museum*, CXII, 1969, p. 120-126, notamment p. 122, note 5), il s'agirait de Iuba II (Ἰόβας) qui régnait sur la Mauritanie approximativement de 25 avant à 23 après J.-Chr. De sa capitale Caesarea il avait fait un centre de culture gréco-romaine avec bibliothèque et musée. Si cette conjecture est bonne, le nom Iobatès donné par Olympiodore et par David (Élias) serait le produit d'une déformation ou d'une méprise. Nous ne connaissons par la littérature qu'un seul roi Iobatès, un roi mythique de la Lycie.
[23] Cf. Diog. Laërce, II, 63 et V, 35.
[24] Cf. Diog. Laërce, V, 35.

derrière lui aucun écrit de sa main, en disant qu'il ne faut pas laisser après soi des écrits sans âme, incapables de se défendre par eux-mêmes, mais qu'il faut laisser après soi des écrits pourvus d'une âme, c'est-à-dire des élèves, qui peuvent combattre pour eux-mêmes comme pour leurs maîtres[25].»

David (Élias)

«Les livres sont pseudépigraphes de cinq manières (πενταχῶς).

1) Ou à cause de l'amour des disciples (δι' εὐγνωμοσύνην μαθητῶν) qui attribuent leurs propres écrits à leurs propres maîtres, par exemple les livres sur lesquels est inscrit le nom de Pythagore et de Socrate et qui n'ont pour auteur ni Socrate ni Pythagore, mais des socratiques et des pythagoriciens.
2) Ou par l'ambition des rois (ἢ διὰ φιλοτιμίαν βασιλικήν). Iobatès[26] en effet, roi des Libyens, rassemblait les écrits de Pythagore, et Ptolémée ceux d'Aristote. C'est pourquoi quelques-uns, voulant faire du commerce, prenaient les livres qui leur tombaient sous la main, les oignaient avec de l'huile de cèdre et les abîmaient pour leur donner ainsi la garantie de la vieillesse.
3) Ou à cause de l'homonymie des auteurs, des écrits ou des commentaires (ἢ δι' ὁμωνυμίαν συγγραφέων ἢ συγγραμμάτων ἢ ὑπομνημάτων):
   a) à cause de l'homonymie des auteurs, car Aristote le Stagirite n'a pas été le seul à se nommer ainsi, mais il y a eu le pédotribe surnommé Muthos[27], et, après, Alexandre le maître (ὁ διδάσκαλος Ἀλέξανδρος) connu comme un second Aristote[28].
   b) (Le développement sur l'homonymie des écrits comme cause de falsification manque. Busse signale une lacune à cet endroit).
   c) Mais c'est aussi l'homonymie des commentaires qui est cause de tromperie (δι' ὁμωνυμίαν ὑπομνημάτων). Car Alexandre n'a pas seulement commenté les traités d'Aristote, mais aussi ceux d'autres auteurs, et tous ces commentaires sont tenus pour avoir été écrits au sujet des œuvres d'Aristote à cause de la notoriété d'Aristote.

Le texte suivant a été supprimé par Busse, bien qu'attesté par les manuscrits:

4) Ou on a cru, parce qu'il s'agissait d'extraits (ἢ διὰ τὸ ἐκλογὰς εἶναι) qu'ils avaient comme auteur celui qui les avait rassemblés et non les véritables auteurs.

---

[25] Nous trouvons ici, attribuées à Pythagore, des paroles qui ressemblent à celles de Socrate dans le *Phèdre* 276c: «Il ne sèmera pas au moyen d'encre et avec un roseau, dans des discours incapables de se défendre eux-mêmes par la parole, comme d'enseigner convenablement la vérité.» (Traduction de P. Vicaire, *Platon, Œuvres complètes*, t. IV, 3e partie, Paris, *Les Belles Lettres*, 1985.) Cf. *ibid.*, 278a.

[26] Cf. la note 22.

[27] L'élève qui a pris les notes du cours de David (Élias) a commis une erreur en faisant de deux personnages un seul: cf. le texte parallèle d'Olympiodore.

[28] Sur ce passage controversé cf. P. Thillet, *Alexandre d'Aphrodise, Traité du destin,* Paris, *Les Belles Lettres*, 1984, p. XIX-XXXI.

5) Ou par l'amour de posséder (ἢ δι' ὀφρὺν κτήσεως) des livres extraordinaires; quelques-uns, qui, eux-mêmes, n'étaient que de mauvais écrivains, mais qui voulaient être pris pour des écrivains extraordinaires et posséder de tels livres, inscrivaient le nom d'un auteur célèbre.»

David, In Isag., p. 81,18-82,24

«Un écrit devient pseudépigraphe de quatre manières (κατὰ τέσσαρας τρόπους).

1) Ou par homonymie, et celle-ci est double (ἢ γὰρ δι' ὁμωνυμίαν καὶ ταύτην δίττην): ou par l'homonymie des auteurs (δι' ὁμωνυμίαν συγγραφαμένων) ou par l'homonymie des écrits (δι' ὁμωνυμίαν τῶν συγγραμμάτων).
   a) Et par l'homonymie des auteurs, quand par exemple deux personnes ayant le même nom écrivent l'un un traité *De l'âme* et l'autre un traité *Du ciel*, à ce moment-là, il arrive que les écrits soient pseudépigraphes à cause de l'homonymie des auteurs, car on croit que le traité de celui-ci est à celui-là et le traité de celui-là à celui-ci.
   b) Par l'homonymie des écrits, quand par exemple deux auteurs de noms différents composent tous les deux un traité ayant le même but (σκοπός), par exemple un traité *De l'âme*, sans inscrire leurs noms d'auteur, mais seulement le nom du traité, à ce moment là il arrive que les écrits soient pseudépigraphes à cause de l'homonymie des écrits.
2) De la deuxième manière, un écrit devient pseudépigraphe par l'ambition ou par amour de la vaine gloire (διὰ φιλοτιμίαν ἤτοι κενοδοξίαν) quand quelqu'un d'obscur et de commun, voulant néanmoins faire en sorte que son livre à lui soit lu, y inscrit le nom d'un auteur ancien et célèbre, pour que, à cause de la foi que l'on a en cet homme, le présent livre qu'il a composé paraisse acceptable.
3) De la troisième manière, un écrit devient pseudépigraphe à cause de la cupidité (δι' αἰσχροκέρδειαν), quand par exemple quelqu'un voulant se procurer des ressources, compose des livres et y inscrit le nom d'un auteur ancien, comme cela s'est produit, dit-on, sous Pisistrate: car on dit que Pisistrate voulait rassembler les vers d'Homère transmis en désordre et qu'il avait fixé une récompense pour ceux qui lui apporteraient des vers d'Homère: alors, beaucoup de gens firent des vers par cupidité et ils les lui apportaient comme étant d'Homère, en s'assurant ainsi un gain.
4) De la quatrième manière, un écrit devient pseudépigraphe à cause de l'amour envers le propre maître (δι' εὔνοιαν τοῦ οἰκείου διδασκάλου). Nombreux sont en effet ceux qui ont composé des livres et qui, par amour envers leur maître, y ont inscrit son nom, comme le faisaient les pythagoriciens. Car ceux-ci ont écrit les *Vers d'or* et ils ont inscrit son nom par vénération pour leur propre maître. Donc puisque, comme on l'a dit, il y a beaucoup d'écrits à cause de cela, il faut nécessairement se poser la question de l'authenticité, afin que nous sachions si l'écrit que l'on étudie est de l'auteur ou d'un autre.

On distingue les écrits authentiques par la matière (ὕλη) et par le contenu formel (εἶδος). Par la matière, c'est-à-dire par le mode d'expression (φράσις) ou par le vocabulaire (λέξεις); par le contenu formel, c'est-à-dire par les con-

sidérations théoriques (θεωρήματα). Et c'est par le mode d'expression et par les considérations théoriques que nous savons s'ils sont de lui ou non. Si nous trouvons que le mode d'expression et les considérations théoriques sont conformes aux habitudes de l'auteur, nous savons que le livre est de lui.»

De ces six textes, celui de Simplicius est le plus bref. De tous les nombreux exemples donnés par les autres commentateurs, il ne mentionne que celui de l'ambition des rois comme origine des pseudépigraphes. Si l'on ne prend en compte, dans le texte d'Ammonius, que la partie que Busse a retenue comme authentique, celle-ci ne contient qu'un développement concernant les critères permettant de distinguer les écrits authentiques des pseudépigraphes. Le même développement se retrouve, avec à peu près les mêmes termes techniques, chez Philopon, chez David dans son commentaire à l'*Isagoge* et chez David (Élias) dans son commentaire aux *Catégories*, mais dans ce dernier à un autre endroit: il apparaît en effet dans le deuxième schéma introductif en six points, à propos de l'authenticité des *Catégories* elles-mêmes[29]. Simplicius et Olympiodore présentent eux aussi les critères de l'authenticité, à cette occasion[30], et Philopon les répète brièvement lui aussi à cet endroit[31]. Nous avons déjà vu plusieurs fois que le même argument pouvait être utilisé dans des contextes semblables à des endroits différents et même dans des commentaires différents[32]. Il en va de même de la formule de Philopon lorsqu'il expose la troisième raison qui explique l'apparition de pseudépigraphes: «Et certes on dit que l'on trouvait dans la grande bibliothèques 40 ouvrages intitulés *Analytiques* et deux intitulés *Catégories*.» La même affirmation se retrouve encore une fois dans les développements qu'Ammonius et David (Élias) consacrent, dans le deuxième schéma introductif en six points, à l'authenticité des *Catégories*[33]. Le récit de David (Élias) contient même encore une phrase parallèle à celle qui suit chez Philopon: «Ils (les exégètes attiques) déclarent authentiques seulement quatre livres des *Analytiques* et un seul des *Catégories*.» Simplicius et Boèce, toujours dans le contexte de l'authenticité des *Catégories*, mentionnent seulement le fait qu'il existait, en dehors des *Catégories* authentiques, encore un deuxième livre intitulé pareillement, qui était un pseudépigraphe[34].

---

[29] DAVID (ÉLIAS), *In Cat.*, p. 133,9-14.

[30] SIMPLICIUS, *In Cat.*, p. 18,7-13; Olympiodore, *Proleg.*, p. 24,6-9.

[31] PHILOPON, *In Cat.*, p. 12,34-13,1.

[32] Cf. par exemple plus haut p. 52 s. (Ammonius); p. 142 (Philopon); plus loin p. 156 avec la note 51a et p. 158 (Philopon et David (Élias)).

[33] AMMONIUS, *In Cat.*, p. 13,20-25. DAVID (ÉLIAS), p. 133,15-17; cf. Philopon, p. 13, 1 ss. (cité chez Ross, *loc. cit.*, p. 104 comme Ps.-Amm. *In Cat.* (Ven. 1546), f. 17a).

[34] SIMPLICIUS, *In Cat.*, p. 18,16-21. Il est le seul à désigner sa source: le livre d'Adraste sur l'ordre des écrits d'Aristote. BOÈCE, *In Cat.*, col. 161d-162a Migne.

Le commentaire de Philopon sur la question de l'authenticité se différencie des autres par le fait que l'argumentation se concentre sur Aristote même, c'est-à-dire qu'il ne donne pas d'autres exemples que ceux qui concernent directement Aristote et les livres qui lui sont faussement attribués. Cette concentration sur Aristote est-elle l'œuvre de Philopon lui-même ou se trouvait-elle déjà dans les notes prises au cours d'Ammonius qu'il allait éditer? Il est impossible de répondre à cette question. De toute manière, Philopon a dû lire, dans les notes des cours d'Ammonius qu'il avait devant lui, encore autre chose que le passage reconnu comme authentique par Busse dans l'autre commentaire d'Ammonius, que nous possédons par ailleurs. Car Philopon énumère trois causes qui expliquent le fait qu'il y ait des pseudépigraphes d'Aristote. On a d'ailleurs cherché à expliquer d'une manière générale les différences entre les deux versions des cours d'Ammonius sur les *Catégories* (c'est-à-dire entre les notes éditées sous son nom et les notes publiées par Philopon), en supposant qu'il s'agissait de deux cours sur le même sujet prononcés à des époques différentes de la vie d'Ammonius. Quoi qu'il en soit, même si l'on croit que le texte du commentaire d'Ammonius relégué dans l'apparat critique a été rajouté ultérieurement — ce qui n'est pas encore prouvé —, il a pu être transcrit d'un autre exemplaire de notes prises au même cours ou à un autre cours d'Ammonius. De toute manière, même si l'on découvre des analogies dans la manière dont le texte rejeté par Busse et le texte du commentaire de David sur l'*Isagoge* présentent les quatre manières dont peut s'expliquer l'apparition d'écrits pseudépigraphes, le texte rejeté, très vraisemblablement, n'a pas été remanié d'après celui de David, ni par un copiste médiéval qui l'aurait plutôt transcrit textuellement, ni par un scholiaste savant de la même époque, de la part duquel il aurait été surprenant qu'il choisisse, pour désigner Pythagore, le mot «mystagogue» qui ne se trouve pas chez David, mais est typiquement néoplatonicien. Si le texte n'est pas d'Ammonius, il faut admettre alors qu'il représente une cinquième version néoplatonicienne anonyme concernant l'origine des écrits pseudépigraphes, qui est certes proche de celle du commentaire de David sur l'*Isagoge*, mais est loin d'être identique avec elle. La version de David contient notamment plusieurs détails qui ne se trouvent pas dans le texte relégué par Busse dans l'apparat critique, comme par exemple des explications détaillées sur l'homonymie des auteurs et l'homonymie des écrits. Mais le texte rejeté par Busse comporte lui aussi quelques éléments qui sont étrangers à la version de David.

La ressemblance entre ces deux textes de toute manière n'est pas plus grande que celle qui existe entre les développements d'Olympiodore et de David (Élias) sur l'authenticité, surtout si l'on ne retient, dans le texte

de ce dernier, que la partie reconnue comme authentique par Busse, c'est-à-dire les points 1 à 3. C. W. Müller[35] admet l'athétèse, proposée par Busse, des deux derniers points (4 et 5) qui sont pourtant transmis par l'ensemble des manuscrits, en la justifiant de la manière suivante: les deux derniers points, écrits dans un style artificiel, auraient été interpolés, parce que l'interpolateur voulait reconstituer l'argumentation en cinq points que David (= Élias, chez Müller) avait annoncés au début et parce qu'il n'avait pas vu qu'aucun point ne manquait à cette argumentation, les deux premiers points et les trois subdivisions du troisième faisant cinq points au total.

Il y a plusieurs objections à faire à ce raisonnement de Müller. Évidemment il n'est pas *a priori* impossible que David (Élias) ait compté parmi les cinq points annoncés les trois subdivisions de l'homonymie du troisième point, c'est-à-dire qu'il ne les ait plus considérés comme des subdivisions du troisième point, comme le fait manifestement Olympiodore, mais comme des points indépendants. Pourtant, cela ne semble pas être le cas, à en juger par la phrase qui introduit le troisième point comme un ensemble constitué de trois subdivisions «Ou à cause de l'homonymie des auteurs, des écrits ou des commentaires», avant de les traiter une par une. Quant au style du quatrième point, où il s'agit des extraits pseudépigraphes, il n'est ni plus ni moins artificiel que le style de ce qui précède et je ne vois aucune raison qui puisse justifier son athétèse. Ce n'est que le cinquième point qui pourrait sembler aussi bien confus dans son contenu (puisqu'il veut réunir deux τρόποι τοῦ νοθεύεσθαι différents) qu'artificiel dans son style. Mais, ne l'oublions pas, il s'agit de notes prises par un élève au cours de son maître. Celui qui a eu l'occasion de comparer entre elles les notes prises pendant un même cours par des étudiants différents, sait que les résultats peuvent par endroit être caricaturaux et les méprises multiples. Mais il se pourrait aussi qu'un correcteur ait essayé, à cet endroit, de compléter ou de restaurer un texte détérioré dont il ne restait que quelques mots. Souvenons-nous que déjà l'argument 3b de David (Élias) avait disparu dans une lacune. Je serais donc très réservée au sujet de l'athétèse du quatrième et du cinquième point.

Dans son commentaire sur l'*Isagoge*, lorsqu'il traite de l'authenticité des livres, David nous dit qu'un écrit devient pseudépigraphe de quatre manières. Au contraire, dans le commentaire sur les *Catégories*, David (Élias), traitant du même problème, énumère cinq manières. Busse voyait dans ce fait le principal argument qui lui permettait d'affirmer que les deux commentaires en question avaient été écrits par des auteurs dif-

---

[35] *Loc. cit.*, p. 124 note 11.

férents: le commentaire à l'*Isagoge* par David, le commentaire aux *Catégories* par Élias[36]. Pour ma part, je ne vois rien dans ces deux textes qui soit inconciliable. Je crois en effet que nous pouvons, après toutes les comparaisons entre les cinq commentaires sur les *Catégories* auxquelles nous avons procédé à propos du premier schéma introductif, faire deux remarques. Premièrement on peut en déduire — je l'ai répété plusieurs fois — que nos cinq commentateurs disposaient d'une tradition scolaire commune qui remontait, en dernière instance, probablement au traité perdu de Proclus intitulé *Sunanagnosis*. Tout se passe, pour parler par métaphore, comme si chacun d'eux possédait toutes les pièces d'une grande mosaïque, leur modèle commun, dont chacun reconstruisait des parties plus ou moins grandes, plus ou moins complètes et dont l'un ou l'autre déplaçait quelquefois quelques motifs pour les mettre à un autre endroit que celui où ils se trouvaient dans le modèle. Il se pourrait aussi que de temps en temps l'un ou l'autre de nos cinq commentateurs ait rajouté quelque part un motif de sa propre invention, mais, comme le modèle ne nous est pas parvenu, nous ne pouvons pas savoir, où et quand cela s'est produit. La deuxième remarque est la suivante: il ne faudrait pas perdre de vue que quatre de nos cinq commentaires ne sont que des notes prises pendant le cours du maître, notes qui par leur nature même ne reproduisent en aucun cas la totalité du cours. Il faudrait ensuite prendre en compte la pratique même des cours. Je ne crois pas que nos professeurs aient eu besoin, pour prononcer leurs cours sur les deux schémas introductifs, de recourir chaque fois à la *Sunanagnosis* de Proclus et de préparer leurs leçons par écrit. Ils étaient certainement suffisamment imprégnés du matériel doctrinal que leur fournissait la tradition scolaire commune pour pouvoir improviser leurs cours — je ne parle que des cours concernant les deux schémas introductifs—, en se fiant à leur mémoire. Arrivés par exemple à la question de l'authenticité, ils reproduisaient, d'une manière plus ou moins exhaustive selon l'humeur et les exigences du moment, les arguments qui leur venaient spontanément à l'esprit, donc quelquefois trois points, quelquefois quatre ou cinq. Je ne vois donc aucune raison de ne pas admettre que le même professeur ait pu énumérer et traiter une fois, dans un commentaire à l'*Isagoge*, quatre raisons possibles pour la production de pseudépigraphes et, une autre fois, dans un commentaire sur les *Catégories*, cinq.

C. W. Müller, dans son article «Die neuplatonischen Aristoteleskommentatoren über die Ursachen der Pseudepigraphie»[37], croit pouvoir déceler dans nos cinq textes se rapportant au problème de l'authenticité

[36] Cf. plus loin p. 166-168.
[37] Cité à la note 22.

et contenus dans les commentaires sur les *Catégories* «une évolution dans la systématisation de l'argumentation concernant cette question qui, prenant son point de départ dans les commentaires d'Ammonius sur Aristote, s'accomplit à l'intérieur de l'école d'Alexandrie et dont les différentes phases sont distinctement reconnaissables»[38]. La première phase serait représentée par le commentaire d'Ammonius qui ne mentionne d'une manière brève que le fait que beaucoup de gens avaient inscrit le nom d'Aristote sur leurs propres œuvres. Cette affirmation vaut évidemment seulement pour le cas où l'on considère que le texte relégué par Busse dans l'apparat critique est inauthentique et ne peut en aucune manière provenir de l'enseignement d'Ammonius, ce qui est loin d'être sûr. De plus, Müller ne semble à aucun moment envisager la possibilité que ce texte puisse provenir, tout au moins, d'une sixième version néoplatonicienne, car il l'exclut de son exposé. En comparaison avec le texte très court d'Ammonius, le développement de Simplicius, toujours d'après Müller[39], serait un progrès en ce sens qu'il proposerait, pour la première fois, une cause grâce à laquelle on pourrait expliquer le phénomène des écrits pseudépigraphes. Les premiers signes d'une systématisation apparaîtraient ensuite avec Philopon, qui nomme trois raisons rendant compte de ce phénomène[40]. Cette tendance à la systématisation se serait développée pleinement chez Olympiodore qui, de plus, élargit les exemples historiques en citant un exemple de l'époque hellénistique tardive et un autre de l'époque pré-alexandrine — ce dernier en opposition à la thèse plus ancienne, que l'on rencontre chez Galien et chez Simplicius, qui affirme expressément que les écrits pseudépigraphes n'apparaissent pour la première fois que sous les diadoques d'Alexandre. Par conséquent il ne peut s'agir, dans le cas d'Olympiodore, «d'un simple enrichissement de la tradition antérieure, mais nous avons affaire à une transformation et à un développement ultérieurs»[41].

Voyons d'abord les deux textes de Galien dont parle Müller[42]: «Avant qu'il n'y eût des rois à Alexandrie et à Pergame qui ambitionnaient (φιλοτιμηθέντες) de posséder de vieux livres, il n'y avait pas d'écrits pseudépigraphes. Mais à partir du moment où ceux qui leur procuraient des écrits d'un ancien auteur, commencèrent à recevoir des récompenses, ces gens-là se mirent à apporter à ces rois beaucoup de pseudépigraphes»[43]. Et plus loin: «Au temps des rois Attale et Ptolémée, qui rivalisaient entre

---

[38] *Loc. cit.*, p. 126.
[39] *Loc. cit.*, p. 120.
[40] *Loc. cit.*, p. 122.
[41] *Loc. cit.*, p. 122.
[42] *Loc. cit.*, p. 121 avec la note 3.
[43] GALIEN, *In Hipp. de nat. hom.*, XV, 105 Kühn (*CMG*, V, 9,1,55).

eux pour la possession de livres, la fraude portant sur les titres et les éditions des livres commença à faire son apparition chez ceux qui, à cause de l'argent qu'ils recevaient, apportaient des écrits d'hommes célèbres aux rois»[44]. Müller précise encore dans une note[45] que Galien, dans le contexte de ces deux citations, nie expressément l'existence d'écrits pseudépigraphes au temps de Platon et avant Platon.

Müller a certainement raison en ce qui concerne Galien. Mais peut-on dire la même chose du texte de Simplicius? A mon avis ce n'est pas sûr, car la phrase en question: «On a en effet écrit beaucoup de pseudépigraphes, surtout à l'époque où de nombreux rois, pleins de zèle pour leurs bibliothèques, achetèrent à prix d'or des livres venant de l'étranger» reste, à cause de l'adverbe «surtout» (μάλιστα) suffisamment vague pour pouvoir inclure une période antérieure. Quant au texte de Philopon, étant donné qu'il est concentré sur les écrits pseudépigraphes placés sous le nom d'Aristote, qui, par définition, ne pouvaient être antérieurs à l'époque hellénistique, il ne saurait, lui non plus, apporter une confirmation de la thèse de Müller. Il n'est, somme toute, nullement à exclure que la version d'Olympiodore ne présente ni une transformation ultérieure de la tradition scolaire ni même une tradition enrichie, mais tout simplement la tradition scolaire tout court. Cela devient plus clair encore par la suite. En effet, selon Müller[46], l'innovation la plus importante d'Olympiodore consisterait dans le fait d'avoir introduit, comme raison possible de la production de pseudépigraphes, l'amour des élèves envers leur maître, en l'occurrence celui des pythagoriciens envers Pythagore. Müller pense que c'est ici que l'on essaye, pour la première fois dans l'Antiquité, de prendre au sérieux une falsification en tant que falsification et d'en comprendre les intentions. Mais cette considération apparaît au moins déjà chez Jamblique dans sa *Vie pythagoricienne*, où l'on lit la phrase suivante: «Il est noble (*scil.* de la part des pythagoriciens) d'avoir attribué et assigné tout à Pythagore et de ne pas avoir revendiqué de gloire propre pour leurs découvertes, sinon très rarement: car très rares sont ceux dont on connaît les propres écrits»[47]. Contrairement à ce que pense Müller, ce type de considérations remonte donc même assez haut dans la tradition scolaire néoplatonicienne. Mais Olympiodore s'écarte

---

[44] GALIEN, *In Hipp. de nat. hom.*, XV, 109 Kühn (*CMG*, V, 9,1,57). Sur la question de savoir si les affirmations de Galien sont historiquement fondées, cf. C. W. MÜLLER, *Die Kurzdialoge der Appendix Platonica, Studia et Testimonia antiqua*, t. XVII, 1975, p. 13 ss. Pour le problème des écrits pseudépigraphes antiques en général cf. W. SPEYER, *Die literarische Fälschung im Altertum*, München 1971.

[45] *Die neuplatonischen Aristoteleskommentatoren...*, p. 122 note 6.

[46] *Loc. cit.*, p. 123.

[47] JAMBLIQUE, *De vita pythagorica*, XXXI, 198, p. 197 von Albrecht.

de Jamblique en disant que Pythagore n'avait laissé derrière lui aucun écrit de sa main, tandis que Jamblique, à un autre endroit de son livre, affirme que, parmi les écrits qui circulaient de son temps sous le nom de Pythagore, une partie était authentique et une autre pseudépigraphe, la dernière consistant en livres qui étaient attribués à Pythagore par ses élèves parce qu'ils furent écrits d'après son enseignement oral[48]. Porphyre, lui aussi, pensait que Pythagore avait eu une activité littéraire[49] et cette opinion se retrouve chez Diogène Laërce[50], mais ce dernier connaît aussi la position de ceux qui pensaient que Pythagore n'avait rien écrit[51]. Nous ne savons pas si, à partir de Syrianus-Proclus, l'unanimité a été faite sur ce point ou si les deux opinions ont plus ou moins coexisté chez les néoplatoniciens tardifs. Aussi nous est-il impossible de dire s'il y a eu, au moins sur ce détail partiel, une évolution ou non. La méprise de Müller révèle toute la difficulté que pose la question de savoir si le matériel scolaire sur lequel se fondent nos cinq commentaires sur le premier schéma introductif a subi une évolution et, s'il en est ainsi, dans quelle mesure il a évolué. Dans beaucoup de cas, un type d'argumentation nous semble nouveau uniquement parce que nous n'avons qu'une connaissance partielle de toute cette tradition; en effet, une très grande partie de la tradition dont se nourissaient nos commentateurs est perdue pour nous et d'ailleurs, pour ce qui nous en a été conservé, il nous est souvent difficile de la connaître dans tous les détails. Je resterai donc sur mes gardes devant la tentation de vouloir reconnaître une évolution dans l'argumentation de nos cinq commentateurs sur le premier schéma introductif.

Le point concernant *la place du traité dans l'ordre de lecture* n'a pas été traité par Simplicius qui l'avait pourtant énuméré au début de son développement sur le dixième point. Ammonius également ne fait que mentionner ce point. Olympiodore et David (Élias) précisent qu'il n'est pas question ici de la place que tient un traité par rapport à l'ensemble de tous les traités d'Aristote (la division de ces traités en cinq sections: logique, éthique, physique, mathématique, théologique, a déjà été le sujet du deuxième point, et l'ordre dans lequel il faut étudier ces sections a déjà été le sujet des troisième et cinquième points); mais il s'agit de la place d'un traité dans l'ordre de lecture des traités de la section dont il fait partie: si le traité appartient à la section de la logique, il faut définir sa place dans l'ordre de lecture à l'intérieur de la logique, s'il appartient à la sec-

[48] JAMBLIQUE, *De vita pythagorica*, XXIX, 158, p. 161 von Albrecht.

[49] Cela est prouvé par la tradition arabe; cf. *Realenzyklopädie für klass.Altertumswiss.*, Suppl. X, 1965, col. 826 ss.

[50] DIOG. LAËRCE, VIII, 6: «Pythagore en effet avait écrit trois livres...».

[51] DIOG. LAËRCE, VIII, 6: «Quelques-uns disent par raillerie que Pythagore n'a pas laissé un seul livre.»

tion de la physique, il faut spécifier sa place à l'intérieur de cette section, etc. Philopon est le seul à évoquer à cette occasion un des grands principes didactiques des néoplatoniciens: il faut connaître la place d'un traité dans l'ordre de lecture afin de ne pas commencer par les traités les plus difficiles, pour la compréhension desquelles il faudrait auparavant avoir étudié d'autres traités[51a]. J'ai parlé ailleurs[52] de l'importance que revêtait aux yeux des néoplatoniciens l'établissement d'un plan progressif d'études, convaincus qu'ils étaient de la nécessité de progresser à petits pas, dans l'ordre, en passant, par degrés appropriés, du plus facile au plus difficile, des choses sensibles aux choses intelligibles. De cet état d'esprit est né le cycle des sept arts libéraux cher à la tradition néoplatonicienne latine issue du cercle romain qui gravitait autour de Plotin et de Porphyre (et même issue probablement de Porphyre lui-même). C'est aussi de cet état d'esprit qu'est né le souci de fixer un ordre de lecture de dialogues choisis de Platon et de traités choisis d'Aristote. Ce que Synésius par exemple reprochait le plus aux cyniques et aux chrétiens, surtout aux moines, c'était le fait qu'ils voulaient tout de suite commencer par le plus difficile, la théologie, en négligeant les étapes préparatoires[53].

Quant aux explications sur *la division des traités en chapitres*, elles amènent Ammonius, Simplicius, Philopon et David (Élias) à comparer celle-ci avec le procédé de la dissection (ἀνατομικὴ θεωρία Simplicius; ἀνατομή David (Élias); Ammonius et Philopon usent de périphrases). Comme la dissection des parties d'un corps aide à découvrir l'utilité de chaque partie du corps par rapport au tout, de la même manière la division en chapitres fait mieux voir le tout et expose l'utilité de chaque partie du texte eu égard au but général. Olympiodore, pour sa part, ne compare pas la division d'un traité en chapitres à la méthode de la dissection, mais il préfère prendre l'exemple de la méthode géométrique: «Comme les géomètres», dit-il, «s'occupent d'abord des lemmes et des postulats et rapportent ensuite les théorèmes, de la même manière Aristote enseigne d'abord ce qui se rapporte à la question de savoir comment il faut utiliser le traité; ce faisant il nous apprend de quoi il s'agit, afin que de là les chapitres ressortent clairement[54].» Le point de vue d'Olympiodore diffère donc légèrement de celui des autres commentateurs: tandis que ceux-ci soulignent le rôle de l'observation et de la pénétration de l'interprète, Olympiodore met l'accent sur le travail de l'auteur lui-même.

51a Cf. plus haut, p. 104, le texte d'Olympiodore.

52 Dans mon livre *Arts libéraux et philosophie dans la pensée antique*, Paris 1984, p. 101-155.

53 Cf. Synésius, *Dion*, 8,2-7 et 9,7-8, expliqués dans I. Hadot, *Arts libéraux et philosophie...*, p. 276-279.

54 Cf. Olympiodore, *Proleg.*, p. 14,6-9.

Après avoir énuméré et justifié brièvement les six points qui doivent être traités en guise d'introduction à chaque traité philosophique d'Aristote, Simplicius réintroduit un septième point ayant appartenu, comme nous l'avons montré plus haut[55], à un schéma plus ancien dont témoigne Boèce: la question de savoir sous quelle partie de la philosophie se range le traité. La réponse à cette question précise, comme dit Simplicius, «la coordination de cette partie avec le tout». David (Élias) de son côté ajoute la phrase suivante à son énumération des six points: «Nous n'allons pas examiner quelle est la forme de son enseignement (τίς ὁ τρόπος τῆς διδασκαλίας), car nous en avons parlé plus haut quand nous examinions le type d'expression (εἶδος τῆς φράσεως) d'Aristote.» David (Élias) renvoie ici à ce qu'il a dit à propos du «type d'expression», c'est-à-dire à propos du sixième point du premier schéma introductif que nous avons commenté plus haut[56].

Enfin Simplicius constate que l'on n'a pas toujours besoin de développer tous ces points et il en donne quelques exemples: «Souvent en effet l'utilité apparaît en même temps que le but, et le titre est clair pour tout le monde (par exemple, le titre *De l'âme*). Quant à l'authenticité, elle ne demande pas dans tous les cas à être établie: elle ne doit l'être que dans les cas où il y a, de manière générale, motif à la contester.» Olympiodore résume la première partie de la phrase de la manière suivante: «Mais souvent ces trois choses: le but, l'utilité, le titre, se montrent ensemble, comme par exemple dans le traité *De anima* (p. 13,2-3).» Cette remarque se trouve intercalée entre les justifications des points traitant du titre et de l'authenticité. Un développement parallèle assez long se rencontre dans le texte de Philopon, où il vient, comme chez Simplicius, à la fin de la discussion sur les six points préalables. Philopon commence par dire, à peu près dans les mêmes termes que Simplicius, qu'il ne faut pas toujours expliquer tous les points préalables, car souvent l'utilité apparaît en même temps que le but (πολλάκις γὰρ τὸ χρήσιμον τῷ σκοπῷ συναναφαίνεται Simplicius; πολλάκις γὰρ τῷ σκοπῷ συναναφαίνεται καὶ τὸ χρήσιμον Philopon). «Par exemple, continue-t-il, dans le cas des traités *De l'âme* et *Du ciel*, le but, l'utilité et le titre sont clairs. Dans le cas des *Topiques*, au contraire, ni le but, ni l'utilité, ni le titre ne sont clairs et, le but une fois connu, l'utilité ne devient pas tout de suite claire en même temps. Aristote, dans ce traité, a pour but de nous transmettre la méthode de la dialectique, et la dialectique est, comme il l'a définie lui-même, la méthode déductive portant sur tous les sujets de controverse qui peuvent se présenter, en prenant appui sur les idées admises (cf. *Topiques*,

---

[55] Cf. p. 139 avec la note 5a.
[56] Cf. plus haut, ch. VII, p. 108-112.

100a18). Si elle porte donc sur tous les sujets de controverse qui peuvent se présenter, se présenteront à nous non seulement des propositions vraies, mais aussi des propositions fausses. Comment cela pourrait-il être utile? A connaître une méthode à l'aide de laquelle nous déduirons aussi le faux? Aristote lui-même nous dévoile l'utilité un peu plus loin en disant que le traité est utile en vue de trois choses: l'entraînement, les conversations avec autrui, les méthodes propres à la philosophie (cf. *Topiques* I, 101a26; πρὸς τὰς κατὰ φιλοσοφίαν μεθόδους Philopon; πρὸς τὰς κατὰ φιλοσοφίαν ἐπιστήμας Aristote). Dans le cas des *Catégories* et du traité *De l'interprétation*, l'utilité apparaît en même temps que le but, comme nous le montrerons par la suite.» Philopon utilise donc, dans ce développement annexe, une partie de l'argumentation de David (Élias) au sujet des *Topiques*, argumentation qui se trouve chez ce dernier dans le développement sur l'utilité[57]. Philopon cite deux fois les *Topiques*: I, 100a18 et I, 101a26, tandis que David (Élias) fait seulement allusion à la deuxième citation en relevant le premier terme de la triple utilité formulée par Aristote, l'entraînement[58]. Philopon, par contre, omet d'expliquer le titre des *Topiques*, tandis que David (Élias) en parle dans le contexte de la justification du point concernant le titre.

Ce chapitre illustre d'une manière exemplaire la méthode de travail de nos cinq commentateurs: ils utilisent, par association d'idées, le même type d'arguments dans des contextes semblables à des endroits différents du même commentaire et même dans des commentaires différents. Je rappelle quelques exemples. Nous avons vu apparaître la même citation de Platon au sujet du but, utilisée, d'une part, par David (Élias), d'autre part, par l'auteur anonyme des *Prolégomènes à la philosophie de Platon*[59]. Ensuite nous avons rencontré chez David (Élias), à propos de l'utilité cette fois, des explications sur l'intention des *Topiques* et des *Sophistici Elenchi*[60], dont la première partie (concernant les *Topiques*) est utilisée par Philopon dans sa remarque qui clôt le premier schéma introductif[61], et dont la deuxième partie (concernant les *Sophistici Elenchi*) est utilisée par Olympiodore au même endroit que chez David (Élias), c'est-à-dire au milieu des explications du dixième point de ce même schéma. Mais quand on étudie les introductions que donnent Ammonius et Philopon à leurs commentaires sur les *Premiers Analytiques*, on est alors porté à penser que les bribes d'argumentation en question ont été transposées, de leur emplacement propre qui est probablement le début des commentai-

---

[57] Cf. plus haut p. 142.
[58] Cf. plus haut p. 142 avec la note 15.
[59] Voir plus haut p. 141.
[60] Voir plus haut p. 142.
[61] Voir plus haut p. 157 en bas.

res aux *Premiers Analytiques*, au dernier point du premier schéma introductif des commentaires aux *Catégories*. Les introductions aux *Premiers Analytiques* débutent en effet par un développement fondamental sur les trois espèces de syllogismes, le syllogisme dialectique représenté par les *Topiques*, le syllogisme sophistique par les *Sophistici Elenchi* et le syllogisme apodictique par les *Analytiques Postérieurs*. Dans ce contexte, le but et l'utilité des différents syllogismes et des traités respectifs sont expliqués d'une manière détaillée. Il y est dit entre autres que le syllogisme dialectique est quelquefois vrai, quelquefois faux, qu'il chemine à travers les opinions admises et qu'il est utilisé comme entraînement (πρὸς γυμνασίαν)[62]. Philopon ne reprend dans ce contexte que la deuxième utilité des *Topiques* mentionnée par Aristote: ils servent aux conversations avec autrui[63]. Quant au syllogisme sophistique, Philopon dit qu'Aristote l'enseigne (dans les *Sophistici Elenchi*) non pas pour que nous nous en servions, mais pour que nous ne soyons pas trompés par ceux qui s'en servent[64]. On comparera avec cette dernière phrase l'affirmation de David (Élias) dans son commentaire aux *Catégories* citée plus haut[65]: «Les *Sophistici Elenchi* ... ne sont pas écrits pour que nous trompions quelqu'un d'autre, mais pour que nous ne soyons pas trompés.» Et un peu plus loin, dans son commentaire aux *Premiers Analytiques*, Ammonius illustre, comme nous l'avons vu chez David (Élias) dans le commentaire aux *Catégories*, le but des *Sophistici Elenchi* par l'exemple des médecins[66]: «Le syllogisme apodictique est digne de choix, le syllogisme sophistique est à éviter. On nous le fait apprendre, afin que nous le fuyions. Et nous apprenons ce qui est bien, afin de l'utiliser, et ce qui est mal, afin de le fuir, comme le médecin fuit ce qui est malsain. Mais le syllogisme dialectique est nécessaire: nous nous entraînons en construisant ces syllogismes dialectiques...»

Quand David (Élias) parle du titre[67], à propos du dixième point du premier schéma introductif, il ne se contente pas de réflexions générales, comme il conviendrait à cet endroit, mais il apporte des exemples précis qui sont habituellement proposés en des termes semblables à une autre place, exactement à propos de la question concernant la raison du titre des *Catégories*, donc dans le deuxième schéma introductif[68]. Le titre du

---

[62] AMMONIUS, *In Anal.Pr.*, p. 2,14-18. Pour l'allusion aux *Topiques* cf. plus haut p. 142 avec la note 15.
[63] PHILOPON, *In Anal.Pr.*, p. 4,22; cf. p. 142, note 15.
[64] PHILOPON, *In Anal.Pr.*, p. 4,16 ss.; cf. AMMONIUS, *In Anal.Pr.*, p. 2,24 ss.
[65] Voir plus haut p. 142.
[66] AMMONIUS, *In Anal.Pr.*, p. 3,32-36.
[67] Cf. plus haut p. 143 en bas.
[68] Cf. SIMPLICIUS, *In Cat.*, p. 16,31 s.; OLYMPIODORE, *Proleg.*, p. 22,13 s.; PHILOPON, *In Cat.*, p. 12,17 s.

traité *De l'interprétation*[69] et des *Topiques* est normalement discuté dans les introductions à ces traités à la place convenue.

L'histoire des quarante livres intitulés *Analytiques* et des deux livres intitulés *Catégories*, qui se trouvaient dans les anciennes bibliothèques, est racontée généralement *et* dans le développement sur l'authenticité des *Catégories* elles-mêmes dans les commentaires sur les *Catégories*[70] *et* dans la discussion de l'authenticité des *Analytiques* dans les commentaires sur les *Premiers Analytiques*[71]. Mais Philopon rapporte cette anecdote également dans le contexte du dixième point du premier schéma introductif (à propos de l'authenticité en général) du commentaire sur les *Catégories*[72].

Cette propension à employer les mêmes types d'argumentation d'une manière associative à des endroits différents d'un même commentaire et dans des commentaires différents, est commune à nos cinq commentateurs, mais elle semble particulièrement accentuée chez Olympiodore et chez David (Élias). La longueur de leurs commentaires sur le premier schéma introductif résulte en grande partie du fait que ces deux commentateurs, et surtout David (Élias), beaucoup plus souvent que les autres, détournent des arguments de leurs places «propres» et les réutilisent dans un contexte semblable. Sont mis à contribution non seulement les introductions aux autres traités d'Aristote, mais aussi les introductions à la philosophie de Platon[73] et aux différents dialogues de Platon ainsi que les versions néoplatoniciennes de la *Vie d'Aristote*[74].

---

[69] AMMONIUS, *In De interpret.*, p. 4,27-5,23.

[70] Cf. AMMONIUS, *In Cat.*, p. 13,20-25; PHILOPON, *In Cat.*, p. 13,1 s.; SIMPLICIUS, *In Cat.*, p. 18,16 ss. (Simplicius nomme sa source: le traité d'Adraste sur l'ordre des écrits d'Aristote); OLYMPIODORE, *Proleg.*, p. 24,14 ss.

[71] PHILOPON, *In Anal.Pr.*, p. 6,7-9.

[72] Cf. plus haut p. 145.

[73] Cf. plus haut p. 141.

[74] Cf. plus haut p. 127 s.

CHAPITRE XII

LE TEXTE INTERCALÉ PAR OLYMPIODORE ENTRE LE PREMIER ET LE DEUXIÈME SCHÉMA INTRODUCTIF (P. 14,13-18,12)

Olympiodore est le seul commentateur qui, après avoir achevé de présenter le premier schéma introductif, ne passe pas immédiatement au deuxième schéma introductif pour l'exposer et le commenter. Entre ses développements sur le premier et le deuxième schéma introductif, il traite en effet assez longuement de la question de savoir si la logique est une partie de la philosophie ou seulement son instrument. Il exécute ainsi le programme qu'il avait annoncé au début de son commentaire[1]: puisque lui-même et son auditoire étaient sur le point de commencer en même temps trois choses, l'étude des *Catégories*, l'étude de la méthode ou de la logique et l'étude de la philosophie d'Aristote, il allait procéder à trois introductions. A propos du traité même des *Catégories*, il lui faudrait traiter préalablement six points qui servent d'introduction à l'étude de tous les livres, à savoir le but, l'utilité, la place dans l'ordre de lecture, le titre, l'écrivain (c'est-à-dire l'authenticité), la disposition du livre. A propos de la méthode, c'est-à-dire de la logique, il étudierait la question de savoir si elle est partie ou instrument de la philosophie. Et à propos de la philosophie d'Aristote en son ensemble, il expliquerait préalablement dix points. Après avoir énuméré ensuite un par un les dix points de notre premier schéma introductif, qui représentent l'introduction à la philosophie d'Aristote, Olympiodore commente chacun d'eux de la manière que nous avons brièvement décrite dans les chapitres précédents. Ensuite il procède à l'exécution de la deuxième partie de son programme, l'introduction à la logique, c'est-à-dire l'examen de la question: la logique est-elle instrument ou partie de la philosophie? Après un court préambule où il résume d'une manière succincte les avis des stoïciens, des péripatéticiens et de Platon sur cette question, à savoir que les stoïciens font de la logique une partie de la philosophie, que les péripatéticiens la considèrent comme son instrument et que Platon en fait aussi bien une partie de la philosophie que son instrument, Olympiodore présente d'une manière assez détaillée d'abord l'opinion des stoïciens, ensuite celle des péripatéticiens et enfin l'avis du divin Platon. La démonstration se termine par une comparaison entre Platon et Aristote: Platon s'est servi de la

[1] OLYMPIODORE, *Proleg.*, p. 1,3-24.

démonstration (ἀπόδειξις) sans en posséder les règles, Aristote au contraire a en quelque sorte découvert les règles en les séparant des objets auxquels elles s'appliquent. Mais ce n'est pas pour cela, continue-t-il, qu'il faudrait estimer plus Aristote que Platon, au contraire. Platon en effet n'a pas eu besoin, pour faire ses démonstrations, de la méthode apodictique d'Aristote, par contre Aristote, lui, avait besoin de la démonstration platonicienne pour établir ses règles. Homère n'avait pas besoin de la *Poétique* d'Aristote ni Démosthène de la *Technique* d'Hermogène, mais c'étaient au contraire Aristote et Hermogène qui avaient besoin des œuvres d'Homère et de Démosthène pour concevoir leurs méthodes.

Si la *place* que tient ce développement entre le premier et le deuxième schéma introductif du commentaire aux *Catégories* est singulière, il n'en va pas de même de son *contenu*. En effet, nous possédons sept textes parallèles qui sont les suivants:

Boèce, *In Isag.*, *editio secunda*, 3, p. 140,13-143,7 Brandt. Le développement se situe avant l'exposition des six points introductifs à l'*Isagoge*.

Ammonius, *In Anal.Pr.*, p. 8,15-11,21. Le développement se situe après l'exposition des six points introductifs aux *Premiers Analytiques*.

Philopon, *In Anal.Pr.*, p. 6,19-9,20. Le développement se situe après l'exposition des six points introductifs aux *Premiers Analytiques*.

Élias, *In Anal.Pr.*, p. 67 (134), 4-71 (138), 13 Westerink[2]. Le développement se situe avant l'exposition des six points introductifs aux *Premiers Analytiques*.

Scholies anonymes aux *Premiers Analytiques* d'Aristote dans le *Parisinus Regius* 2061, publiées par Chr. Brandis, *Scholia in Aristotelem* (= I. Bekker, *Aristotelis Opera* t. IV) (Berlin 1836, réimpr. Berlin 1961, p. 140a,45-141a,3). Le développement, assez court — il s'agit peut-être d'un résumé — se situe après l'exposition des six points introductifs aux *Premiers Analytiques*.

Texte anonyme publié par A. Busse, *C.A.G.*, XII, 1, p. X-XII. Ce texte est entre autres contenu par le *Laurentianus* 72,1, et le *Laurentianus* 71,3, et il suit sans interruption ou nouveau titre la *Vita Vulgata* et précède, dans le premier manuscrit, le commentaire de Philopon aux *Catégories* et dans le deuxième le commentaire d'Ammonius aux *Catégories*[3].

David, *In Anal.Pr.*, traduction arménienne (cf. plus loin p. 195 s.). Long développement.

Tous ces commentateurs, sauf Boèce — je dois laisser de côté la traduction arménienne du commentaire de David, que je ne sais pas lire — débutent comme Olympiodore par un court résumé des trois opinions: stoïcienne, péripatéticienne, platonicienne, avant de les exposer d'une manière plus ou moins détaillée. Ammonius se distingue par le fait qu'il

[2] Cité p. 81, note 77.

[3] Cf. I. Düring, *Aristotle in the Ancient Biographical Tradition*, p. 121; Busse, *C.A.G.* XIII, 1, p. VIII et X.

prend en considération, aussi bien dans le petit résumé du début que dans l'exposé détaillé, l'opinion de certains platoniciens qui pensent non seulement, comme les stoïciens, que la logique est une partie de la philosophie, mais qu'elle est la partie la plus noble et la plus importante[4]. Il est vrai qu'il y a eu des platoniciens qui considéraient la logique comme une partie de la philosophie. Atticus[4a] et Augustin[5] parlent tous les deux *expressis verbis* de trois *parties* de la philosophie (τὰ τῆς φιλοσοφίας μέρη Atticus; *tres partes* Augustin) et les énumèrent dans l'ordre ascendant suivant: éthique, physique, logique (λογικὸς τόπος Atticus; *rationalis pars* Augustin). La source platonicienne d'Augustin attribue à Platon le mérite d'avoir inventé la partie logique de la philosophie. Comme l'écrit P. Hadot[6], «il y a là probablement un souvenir de la conception platonicienne de la dialectique comme science suprême, bien que, dans ces manuels, le contenu de la logique ne corresponde pas à celui de la dialectique platonicienne.» Cette division de la philosophie ne ressemble pas en effet à celle de nos néoplatoniciens, pour lesquels la partie la plus élevée de la philosophie était la théologie ou époptique.

Je ne peux, dans le cadre de mon commentaire sur le premier schéma introductif de Simplicius, étudier les nombreuses argumentations parallèles que contient cet exposé des opinions stoïcienne, péripatéticienne et platonicienne et je dois me borner à en donner quelques exemples. Dans la discussion de l'opinion stoïcienne, l'exemple de la diététique et de son rapport avec la médecine est utilisé par Olympiodore, Élias et les deux textes anonymes. Ammonius présente la variante chirurgie-médecine. Dans le même contexte l'exemple de la technique de pilotage d'un navire et de son rapport avec l'astronomie est employé par Olympiodore, Élias et les deux textes anonymes. Dans l'exposé de l'opinion des péripatéticiens, l'exemple de l'art de fabriquer les freins et de son rapport avec l'art équestre est donné par Olympiodore, Élias, Philopon et Ammonius. Quant au parallélisme plus ou moins étroit des citations de Platon, il sera illustré par les textes suivants:

Ammonius, *In Anal.Pr.*, p. 8,9-12

> «De toutes ces méthodes le divin Platon s'est souvent servi, et il les exalte en des endroits différents; par exemple dans le *Phèdre* la méthode qui apprend les divisions et les définitions, dans le *Philèbe* la méthode analytique et ailleurs la méthode apodictique.»

---

[4] Cf. plus loin p. 187.

[4a] Atticus chez Eusèbe, *Praep.ev.*, XI, 2,2, t. II, p. 7 Mras.

[5] Augustin, *De civ. Dei*, VIII, 4.

[6] P. Hadot, *La division des parties de la philosophie dans l'Antiquité*, dans *Museum Helveticum*, XXXVI, 1979, p. 201-223, notamment p. 218.

ibid. p. 10,20-24

«Certains platoniciens disent que la logique est, selon Platon, la partie la plus noble de la philosophie. Et ils mettent en avant ce qui est dit dans le *Phèdre* (cf. 277b ss.) sur la dialectique, où il l'exalte, et ce qui est dit dans le *Philèbe* (cf. 16d) et dans d'autres dialogues, à savoir qu'elle est la cause qui élève les âmes jusqu'au Bien et jusqu'à la connaissance des choses.»

Philopon, *In Anal.Pr.*, p. 9,3-20

«Platon en effet disait que la dialectique est à la fois instrument et partie et en disant cela il n'affirmait rien qui fût contraire à sa doctrine ni ne tombait dans la contradiction. Toutes les fois qu'il conçoit la dialectique en elle-même, prise à part de la matière (χωρὶς ὕλης) et des choses auxquelles elle s'applique, c'est-à-dire considérée par la raison et la pensée comme séparée de toute application aux choses, il la conçoit comme un instrument. Mais toutes les fois qu'il la considère dans l'usage et la discussion des choses, elle remplit pour lui la fonction d'une partie... En effet, dans le *Phèdre* et le *Phédon*, il la conçoit comme partie, avec la matière à laquelle elle s'applique, dans le *Parménide*, il la conçoit comme instrument sans matière. En un mot, prise sans matière elle sera comme une règle (κανών) et un instrument, prise avec l'application aux choses et avec une matière, comme une partie.»[6a]

Olympiodore, *Prol.*, p. 14,18-27

«Il faut savoir que l'on a émis des opinions différentes sur la logique: les stoïciens pensent qu'elle est partie, les péripatéticiens qu'elle est instrument, le divin Platon qu'elle est à la fois partie et instrument. Il l'appelle «partie» dans le *Phèdre* (cf. plutôt *Républ.* VII, 534e), où il dit qu'elle tient le rôle d'une clef de voûte (τριγχός) par rapport à la philosophie; il l'appelle «instrument» dans le *Phédon* (cf. plutôt *Parménide*, 135d), où il dit: «O garçon entraîne-toi (γύμναζε σεαυτόν) par ce que l'on appelle «bavardage» (ἀδολεσχία), pendant que tu es encore jeune, sinon (εἰ δὲ μή) la vérité se dérobera à toi». Par là Platon ne montre rien d'autre que le fait que la logique est l'instrument de la philosophie. Il n'aurait jamais osé dire que la partie est un «bavardage» ou un «instrument».»

Élias, *In Anal.Pr.* p. 69 (136), 3-10 Westerink

«Et Platon fait voir que la logique est à la fois partie et instrument de la philosophie, partie dans le *Phèdre* et dans le *Phédon* en disant que la dialectique est la clef de voûte (θριγκός: plutôt *Républ.* VII, 534e) de toutes les choses existantes, instrument dans le *Parménide* (135d) en disant «entraîne-toi (γύμνασαι σαυτόν) par ce qui est appelé «bavardage» (ἀδολεσχία) par la multitude, pendant que tu es jeune, sinon (εἰ δὲ μή) la vérité se dérobera à toi.»

[6a] A propos de la signification de «matière» (*hyle*) et «choses» (*pragmata*) dans un contexte logique, cf. TAE-SOO LEE, *Die griechische Tradition der aristotelischen Syllogistik in der Spätantike, Hypomnemata* 79, Göttingen 1984, p. 42 ss.

Car la logique qui consiste en règles (κανόσι), il l'appelle «entraînement» (γυμνασίαν) et «bavardage»: «entraînement» dans la mesure où elle nous prépare (προευτρεπίζειν) aux choses, «bavardage» dans la mesure où elle nous éloigne des choses.»

Cf. David (Élias), *In Cat.*, p.119,5-10 dans un tout autre contexte.

«... quand celui-ci (Platon) a montré la puissance de la dialectique en disant dans le *Sophiste* (plutôt dans le *Parménide* 135d): «Entraîne-toi (γύμναζε σαυτόν) par ce qui est appelé «bavardage» (ἀδολεσχία) par beaucoup de gens pendant que tu es encore jeune, lorsque (ἐπεὶ, probabl. au lieu de εἰ δὲ μή) la vérité se dérobera à toi.» Il appelle «bavardage» l'éloignement des choses, c'est-à-dire la logique. Aristote introduit en effet dans la logique, à la place des choses, les lettres suivantes: alpha, beta, gamma, et il enseigne à l'aide de celles-ci les combinaisons des syllogismes»[7].

Texte anonyme publié par Busse, *C.A.G.*, XII, 1, p. X, 12-21

«Platon a dit que la logique est à la fois partie et instrument: partie dans le *Phèdre*, instrument dans le *Parménide*, où il dit (135d) qu'il faut que les jeunes gens s'entraînent d'avance (προγυμνάζεσθαι), aussi longtemps qu'ils sont jeunes, par le bavardage (ἀδολεσχία), afin qu'ils soient capables de distinguer le vrai du faux. Du fait qu'il a appelé «bavardage» la logique, nous conjecturons qu'il la désigne comme instrument. En effet, il n'aurait pas osé l'appeler «bavardage» s'il avait cru qu'elle était une partie de la philosophie, pour ne pas dire de la philosophie qu'elle est un bavardage.»

Nous retrouvons également, chez Philopon, Élias et dans les *Scholies anonymes*, des textes parallèles aux remarques finales d'Olympiodore qui concernent la comparaison entre Platon et Aristote. Philopon et Élias signalent tous les deux la source de cette comparaison: Thémistius[7a]. Mais chez Philopon cette comparaison se place juste avant le petit résumé sur les trois opinions différentes sur la logique[8]. A cette place Ammonius ne produit de cette comparaison que la partie qui concerne Platon, en expliquant que Platon avait utilisé toutes les méthodes logiques[9]. Le texte anonyme publié par Busse ne contient pas la comparaison entre Platon et Aristote, mais il se peut qu'il ait été écourté à la fin. Le texte de Boèce ne présente ni le petit résumé du début ni la comparaison entre Aristote et Platon et il est dans son ensemble sensiblement plus court que les textes grecs parallèles, les Scholies anonymes exceptées. Boèce ne nomme pas non plus, pour les trois opinions qu'il expose, leur appartenance scolaire: stoïcienne, péripatéticienne, platonicienne. Dans cette comparaison,

---

[7] Encore un exemple de détournement d'arguments, dont David (Elias) est le champion; cf. plus haut p. 158-160.

[7a] Pour Thémistius cf. plus haut p. 3, la note 4 à la traduction.

[8] Philopon, *In Anal.Pr.*, p. 6,14-18.

[9] Ammonius, *In Anal.Pr.*, p. 8,9-12; cf. la citation p. 163.

Homère est mentionné par Olympiodore et Élias, Démosthène par Olympiodore, Élias et les Scholies anonymes, Hermogène et sa *Technique* par les trois mêmes commentateurs et la *Poétique* d'Aristote par Olympiodore et Élias.

Cette petite comparaison entre Platon et Aristote que présentent quatre de nos six textes grecs révèle encore une fois l'attitude de nos commentateurs alexandrins envers Platon et Aristote: pour eux, les deux philosophes se complètent mutuellement, mais le génie du divin Platon est supérieur à celui d'Aristote. Ce dernier ne sait qu'établir des règles logiques qu'il obtient en analysant l'œuvre de Platon, que ce dernier a conçue d'une manière intuitive. Nous rencontrons donc encore une fois[10] ici le principe de l'infériorité d'Aristote par rapport à Platon, qui détermine la tendance harmonisante et en même temps sa limite.

Nous avons vu plus haut[11] que le développement sur la question de savoir si la logique est partie ou instrument de la philosophie, est commun à sept commentateurs, mais que sa place n'a pas été toujours la même. La plupart de nos exégètes traite cette question dans l'introduction aux *Premiers Analytiques*, mais à des endroits différents: Ammonius, Philopon et les Scholies anonymes après l'exposition des six points introductifs, Élias avant. Chez Boèce (et sa source grecque) ce développement se trouve dans l'introduction de son commentaire sur l'*Isagoge* avant l'exposition des six points introductifs, et chez Olympiodore dans l'introduction de son commentaire aux *Catégories* entre les deux schémas introductifs, celui de dix points et celui de six points. Si l'on peut se fier au témoignage des manuscrits qui contiennent le texte anonyme publié par Busse, celui-ci aurait suivi immédiatement la biographie d'Aristote. Comme la phrase initiale l'indique («Puisque le livre présent est le début de l'étude de la logique, comme nous le dirons en avançant dans notre cours, il est nécessaire de rechercher si la logique est partie ou instrument de la philosophie»), ce texte se trouvait dans un commentaire sur les *Catégories* et probablement tout au début, avant l'exposé des six points introductifs: je pense que la promesse de l'exégète de vouloir expliquer plus tard pourquoi les *Catégories* constituent le premier traité dans le *cursus* logique, ne peut qu'annoncer le schéma introductif de six points et notamment la discussion sur le but des *Catégories* et la place de ce traité dans l'ordre de lecture.

La première phrase du commentaire d'Élias sur les *Premiers Analytiques* nous apprend encore un autre détail: «Si la logique est partie ou instrument de la philosophie, Eutocius, il est vrai, le recherche en abordant

---

[10] Cf. plus haut p. 30 en bas, 89, 111, 124 s., 130.
[11] P. 162.

l'*Isagoge*, mais Alexandre et Thémistius le recherchent en abordant l'étude des syllogismes, et c'est mieux ainsi. C'est en effet par la seule méthode syllogistique que l'on peut chercher si la logique est partie ou instrument de la philosophie[12]». Dans son article déjà cité, Westerink[13] émet l'hypothèse qu'il s'agit ici du mathématicien[14] Eutocius, commentateur d'Apollonius et d'Archimède et ami d'Ammonius. Du fait qu'Olympiodore appelle Ammonius son πρόγονος, mot qu'il faut comprendre dans le même sens que donnait Proclus au terme προπάτωρ quand il parlait de Plutarque d'Athènes (qui avait enseigné avant Syrianus à l'école néoplatonicienne privée d'Athènes), Westerink déduit qu'Olympiodore avait eu un autre professeur après Ammonius et que ce professeur était Eutocius.

Si j'ai parlé assez longuement de la place que tient le développement sur le rôle de la logique dans les différents commentaires, c'est parce que l'on en a tiré argument pour nier que David soit l'auteur du commentaire sur les *Catégories* et du commentaire sur les *Premiers Analytiques* qui a été traduit en arménien[15]. En effet, David, dans son commentaire sur l'*Isagoge*, annonce[16] qu'il parlera de la question de savoir si la logique était partie ou instrument de la philosophie dans son cours sur les *Catégories*, tandis qu'Elias, également dans son commentaire sur l'*Isagoge*, promet d'en parler en abordant les *Premiers Analytiques*. Et effectivement, le développement en question se trouve chez Élias, comme nous l'avons dit, dans son commentaire aux *Premiers Analytiques*, tandis que le commentaire sur les *Catégories* transmis sous le nom de David ne contient pas ce développement qui se trouve en revanche dans la traduction arménienne du commentaire sur les *Premiers Analytiques* qui désigne David comme auteur. Donc, en a-t-on conclu, ces deux derniers commentaires ne peuvent pas avoir David comme auteur[17], mais Élias.

Je pense que la faiblesse de ce genre d'argumentation est évidente, même si l'on estime que l'annonce de David dans son commentaire à l'*Isagoge* ne peut viser que le long développement sur la fonction de la logique et non pas les quelques explications assez courtes relevées par S. Arevsatyan[18] dans le commentaire sur les *Catégories* de David (Élias). En

---

[12] Il est vrai que l'exposition des opinions stoïcienne et péripatéticienne procède par syllogismes.

[13] *Op. cit.*, p. 62 (129).

[14] J'ai montré dans mon livre *Arts libéraux et philosophie dans la pensée antique*, p. 252-261, que tous les philosophes de l'Antiquité tardive étaient des mathématiciens et *vice versa*.

[15] Cf. plus loin la contribution de J.-P. Mahé, p. 195 ss.

[16] *In Isagog.*, p. 94,7-10.

[17] Busse attribue le commentaire aux *Catégories* à Élias, Manandean à Olympiodore: cf. plus loin p. 195 ss.Mais Manandean attribue le commentaire aux *Premiers Analytiques* en traduction arménienne à Elias.

[18] Cf. plus loin p. 197 s.

effet, l'argumentation de Busse et de Westerink[19] part de l'hypothèse que chacun de nos commentateurs avait opté, dès le début de sa carrière de professeur, pour un seul emplacement précis de ce développement et s'y était tenu jusqu'à la fin de son activité. Mais une telle attitude est invraisemblable. Pourquoi n'auraient-ils pas changé d'idée une ou plusieurs fois en cours de route? D'ailleurs Élias, dont on suppose qu'il a été l'élève d'Olympiodore[19], n'adopte pas la solution que nous trouvons dans le commentaire sur les *Catégories* d'Olympiodore, mieux, il ne semble même pas la connaître, car il ne parle que de la déviation d'Eutocius par rapport à l'emplacement qu'il considère comme le meilleur. Si l'on veut continuer à voir dans Élias un élève d'Olympiodore, il faudrait de toute manière admettre que ce dernier avait, dans le temps où Élias était son élève, placé ce développement au début du commentaire sur les *Premiers Analytiques* et qu'il l'avait changé de place après. Comme Olympiodore, David avait bien pu incorporer ce développement une fois dans son commentaire sur les *Catégories* et une autre fois dans son commentaire sur les *Premiers Analytiques*, ce qu'il semble d'ailleurs avoir réellement fait. David en effet, dans un commentaire encore inédit sur l'*Isagoge* que mentionne Westerink, mais dont il ne donne pas de signalement complet[20], annonce notre développement comme devant avoir lieu ἐν τελειοτέροις μαθήμασι, en des études plus parfaites, plus accomplies. A mon avis, cette tournure a plus de chance de se référer aux *Premiers Analytiques* qu'aux *Catégories* qui présentent le stade le plus élémentaire de l'étude de la logique. Si cette interprétation est la bonne, David aurait annoncé dans deux commentaires sur l'*Isagoge* dont on ne lui a pas retiré la paternité, une fois qu'il discutera la fonction de la logique quand il abordera les *Catégories*, et une autre fois qu'il parlera de ce sujet dans ses cours sur les *Premiers Analytiques*. A cela je ne trouve rien d'étonnant. On voit bien que le développement sur le rôle de la logique a, certes, été obligatoire dans le *cursus* néoplatonicien, et fixé dans ses grandes lignes par une tradition commune, mais qu'il changeait facilement de place, même à l'intérieur des introductions à un même traité. Seuls les commentaires d'Ammonius, de Philopon et les Scholies anonymes mettent ce développement exactement à la même place, tandis que les autres versions diffèrent sur ce point aussi bien entre elles que par rapport aux trois premiers[21].

---

[19] Cf. Busse, *C.A.G.*, 18,1, p. V note 1; Westerink, *Elias on the Prior Analytics*, p. 59.

[20] Cf. Westerink, p. 64 note 1. Il dit seulement que ce texte inédit se trouve dans un *Parisinus*, au folio 69v.

[21] Pour un aperçu historique sur l'histoire du problème de la définition de la logique comme partie ou comme instrument de la philosophie, cf. l'*Appendice* I, p. 183-188. Cf. aussi Tae-Soo Lee, *op. cit.* (note 6a), p. 44-45.

CONCLUSION

A) *Les rapports entre les cinq commentaires*

A chaque pas de notre commentaire nous avons pu constater que les développements de nos cinq commentateurs sur le premier schéma introductif — celui en dix points introduisant à la philosophie d'Aristote — se fonde sur une tradition scolaire commune qui remonte en dernière instance probablement au livre perdu de Proclus intitulé Συναναγνωσις, c'est-à-dire *Commentaire d'un texte sous la direction d'un maître.* Dans une très grande mesure, nous trouvons partout les mêmes arguments à propos des différents sujets, au moins par groupes de deux à trois, sinon toujours chez l'ensemble de nos commentateurs. Mais nous ne trouvons pas de sous-groupements stables qui nous permettent d'établir un stemma, et je ne saurais même pas trancher la question de savoir si la similitude des commentaires de David (Élias) et d'Olympiodore, qui semble être encore plus étroite que celle que l'on peut constater pour l'ensemble des commentaires, résulte d'une parenté particulière entre eux ou si elle n'est pas plutôt l'effet de leur plus grande prolixité, qui les amène à rapporter plus d'éléments de la tradition scolaire commune et donc à avoir en commun encore plus de parallèles textuels que les autres. Il faudra attendre la suite de notre commentaire pour en avoir une idée plus claire.

Donnons quelques exemples et commençons par l'ordre de l'énumération des dix points du premier schéma introductif, qui se suivent de la manière suivante chez Simplicius: 1) principes de dénomination des sectes philosophiques, 2) classement des écrits d'Aristote, 3) par où commencer la lecture de l'œuvre d'Aristote, 4) la fin de la philosophie d'Aristote, 5) les moyens qui mènent à cette fin, 6) le type d'expression dans les écrits d'Aristote, 7) les raisons de l'obscurité d'Aristote, 8) les qualités requises du bon exégète, 9) les qualités requises du bon auditeur, 10) les six points qui doivent être expliqués avant d'aborder chaque traité d'Aristote. En comparant les développements des autres commentateurs nous obtenons le schéma suivant (cf. plus haut p. 108):

1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	: Simplicius
1	2	3	4	5	9	6	7	10	8	: Ammonius
1	2	3	4	5	6	7	9	8	10	: Philopon
1	2	3	4	5	9	8	6	7	10	: Olympiodore (ordre du développement)
1	2	3	5	4	9	8	6	7	10	: Olympiodore (énumération du début)[1] *
1	2	3	4	5	9	8	6	7	10	: David (Élias)

L'ordre des points est donc identique chez Olympiodore (ordre du développement) et David (Élias).

Faisons suivre la liste des sept principes de dénomination des sectes philosophiques. Simplicius les mentionne et les traite dans l'ordre suivant: 1) d'après le fondateur, 2) d'après la patrie du fondateur, 3) d'après le lieu de l'école, 4) d'après une activité accidentelle, 5) d'après le choix philosophique, 6) d'après le but de leur philosophie, 7) d'après leur genre de vie (cf. plus haut p. 62 s.). De la comparaison avec les quatre autres commentaires résulte le schéma suivant:

1	2	3	4	5	6	7	: Simplicius
1	2	3	7	5	4	6	: Ammonius
1	2	3	5	7	6	4	: Philopon
1	2	3	7	5	4	6	: Olympiodore (énumération du début)[2]
1	2	3	7	5	6	4	: Olympiodore (ordre du développement)
1	2	3	5	7	6	4	: David (Élias)

Cette fois-ci l'ordre est identique chez Philopon et David (Élias) d'un côté, chez Olympiodore (énumération du début) et Ammonius de l'autre.

Et voici enfin la liste des six points du deuxième schéma introductif tels qu'ils sont énumérés au dixième chapitre du premier schéma introductif. Ils se suivent chez Simplicius de la manière suivante: 1) but, 2) utilité, 3) raison d'être du titre, 4) la place du traité[3], 5) son authenticité, 6) sa division en chapitres. De la comparaison avec les autres commentaires résulte le schéma suivant (cf. plus haut p. 142 s.):

1	2	3	4	5	6	: Simplicius
1	2	4	3	5	6	: Ammonius
1	2	3	5	4	6	: Philopon
1	2	4	3	5	6	: Olympiodore
1	2	3	5	4	6	: David (Élias)

[1] Ammonius, Philopon, Olympiodore et David énumèrent d'abord les dix points à traiter, puis ils développent ensuite les dix points en question. Chez Olympiodore seulement l'ordre d'énumération initial et l'ordre de développement sont différents.

[2] Olympiodore énumère au début les sept principes de dénomination et les développe ensuite dans un ordre légèrement différent. Philopon énumère également au début les sept principes et en développe quatre plus amplement par la suite, mais en suivant l'ordre de son énumération.

[3] Simplicius énumère le point quatre, mais ne le développe pas par la suite.

Ici l'ordre des points est identique d'un côté chez Ammonius et Olympiodore et de l'autre côté chez Philopon et David (Élias).

Il est évident que l'on ne peut tirer de ces schémas si différents les uns des autres aucun indice permettant de construire un «stemma» qui définirait les rapports réciproques de nos cinq commentaires.

Les difficultés qui se rapportent à la critique textuelle ne me permettent pas d'établir un schéma de l'ordre de l'énumération des causes diverses qui expliquent le fait qu'il y ait des écrits pseudépigraphes. Mais j'ai traduit plus haut (p. 144-149) l'ensemble des textes en question, en sorte que la comparaison des uns avec les autres sera assez aisée. Quant au chapitre portant sur la division des écrits d'Aristote, je renvoie au tableau de la page 65).

La même diversité de liaisons apparentes, qui s'expliquent le mieux en supposant une tradition scolaire commune à laquelle chaque commentateur recourt librement, ressort des listes qui suivent[4]:

1) Liste des citations communes de textes, dans le même contexte et par groupe de deux ou trois commentateurs (je ne mentionne pas les cas où quatre ou même cinq commentateurs citent le même texte):

Simplicius — David (Élias):
- Homère, *Odyssée*, X, 275-308 (cf. p. 94)
- Aristote, *Topiques*, I, 105a3-7 (cf. p. 135)

Philopon — Olympiodore:
- Plotin, *Enn.*, I, 3,3 d'après Proclus, *In pr. Euclidis Element. libr.*, p. 21,20 s. Friedlein (cf. p. 104 s.)

Ammonius — Olympiodore:
- Platon, *Phédon*, 67b (cf. p. 132)

Olympiodore — David (Élias):
- Platon, *Phédon*, 91c1-2 (cf. p. 132 s.)
- Platon, *Premier Alcibiade*, 114e7-9 (cf. p. 132 s.)
- schéma de réponses appelé «le trépied» appartenant à une secte éphectique difficilement identifiable pour nous (cf. p. 58 s.)
- citation des mots écrits à l'entrée de l'école de Platon (cf. p. 96)

Ammonius — Olympiodore — David (Élias):
- Amm. et Ol. donnent comme citation textuelle de Platon (sans indication de provenance): ἔχει δέ τι καὶ ὁ κύων φιλόσοφον qui est un résumé de *Rép.* II, 375e ss. David résume ἔχει τινὰ σοφίαν ὁ κύων en indiquant le *Gorgias* comme source (cf. p. 60 s.)

Ammonius — Philopon — Olympiodore:
- Héraclite, *frgm.* 91 Diels-Kranz (cf. p. 58): anonyme chez Amm. et Ol., Pyrrhon chez Philopon
- Dicton d'un certain Cratyle (cf. p. 58): anonyme chez Amm. et Ol., attribué à Héraclite, disciple de Pyrrhon, par Philopon

4 Les listes ne sont peut-être pas exhaustives, mais tout à fait représentatives.

2) Liste des citations communes dans des contextes différents, mais apparentés:

Olympiodore / David (Élias):
- — Hippocrate, *Aphorismes*, 2,10. Cité par Ol. à propos des qualités requises de l'auditeur, par David à propos de la question «Par où commencer la lecture d'Aristote» (cf. p. 132)

Philopon / David (Élias):
- — Aristote, *Topiques* I, 101a26. Phil. le cite, David y fait allusion — tous les deux dans le contexte de la justification des 6 points du 2e schéma, mais en des endroits différents (cf. p. 142 avec note 15 et p. 157 s.). En plus, Phil. et Amm. s'y réfèrent dans l'introduction à leurs comm. aux *Premiers Analytiques* (cf. p. 159 s.)

David (Élias) / l'auteur anonyme des *Prolégomènes à la philosophie de Platon*:
- — Platon, *Phèdre* 237b7. David cite ce texte dans le schéma introductif à la philosophie d'Aristote, à propos du but dans la justification des 6 points du 2e schéma, l'auteur anonyme à propos des règles qui aident à définir le but de chaque dialogue de Platon (cf. p. 141)

David (Élias) / *Vita Marciana*:
- — Aristote, *Eth.Nic.*, I, 1096a11-16. David s'y réfère à propos des qualités requises du bon exégète et du bon auditeur (cf. p. 126), la *Vit.Marc.* à propos de l'attitude exégétique d'Aristote envers Platon (cf. p. 127)

Ammonius — Olympiodore / David (Élias):
- — Platon, *Phédon* 67b. Amm. et Ol. le citent à propos des qualités requises de l'auditeur, et David en rapport avec la question «Par où commencer la lecture d'Aristote» (cf. p. 132)

Olympiodore — David (Élias) / *Vita Marciana* — Olympiodore:
- — Platon, *Premier Alcibiade* 114e7-9. Ol. le cite à propos des qualités requises du bon auditeur (cf. p. 132 s.), David fait de même (cf. p. 126). Ol., *In Gorg.* (cf. p. 126) et la *Vita Marciana* emploient cette citation à propos de l'attitude exégétique d'Aristote envers Platon (cf. p. 127)
- — Platon, *Phédon*, 91c1-2. Ol. le cite à propos des qualités requises du bon auditeur (cf. p. 132 s.) et dans son comm. *In Gorg.* (cf. p. 126), David à propos des qualités requises du bon auditeur (cf. p. 133), la *Vita Marciana* le cite à propos de l'attitude exégétique d'Aristote envers Platon (cf. p. 126 s.).

Olympiodore — David (Élias) / auteur anonyme des *Pythagorica*:
- — fragment orphique 334 Kern (cf. p. 115 avec la note 10). Ol. et David le citent à propos de l'obscurité d'Aristote, l'auteur anonyme à propos du genre d'enseignement des pythagoriciens.

Si j'ai incorporé dans la dernière liste la *Vita Marciana* et les *Prolégomènes anonymes à la philosophie de Platon*, c'est parce que ces deux textes appartiennent à ce que j'appellerais «la tradition scolaire des introductions». En effet, avant de commencer le cycle d'études aristotéliciennes (avant l'introduction à la philosophie d'Aristote = premier schéma de dix

points), on lisait une *Vie d'Aristote* et, par ailleurs, les *Prolégomènes anonymes* se présentent comme une introduction à la philosophie de Platon[5].

La présence massive de David (Élias) dans les deux listes que nous venons d'établir, peut s'expliquer par le fait que le développement de David (Élias) sur le premier schéma introductif est de loin le plus long: il comprend en gros 21 pages, tandis que le développement d'Olympiodore comporte environ 12 pages, celui d'Ammonius 8 pages, celui de Philopon 7,5 et celui de Simplicius 5,5 pages. C'est pour cela que David (Élias) reproduit beaucoup plus de matériel scolaire que les autres, ce qui a aussi pour résultat que, dans son cas, la probabilité d'avoir des citations en commun avec d'autres commentateurs augmente.

3) Liste des parallèles textuels et de vocabulaire commun

Simplicius — Philopon:
- — opposition ἀποδεικτικῶς — ὀρθοδοξαστικῶς (cf. p. 94)
- — πολλάκις γὰρ τὸ χρήσιμον τῷ σκοπῷ συναναφαίνεται Simplicius; πολλάκις γὰρ τῷ σκοπῷ συναναφαίνεται καὶ τὸ χρήσιμον Philopon (cf. p. 157)

Ammonius — Olympiodore:
- — τί τὸ τέλος καὶ τὸ ἀναφαινόμενον χρήσιμον ἐκ τῆς Ἀριστοτελικῆς φιλοσοφίας Ammonius; τί τὸ τέλος τῆς Ἀριστοτελικῆς φιλοσοφίας καὶ τὸ ἀναφαινόμενον χρήσιμον ἐξ αὐτῆς Olympiodore (cf. p. 98)
- — μία ἐστὶν αὕτη (scil. ἡ ἀρχή) ἀσώματος ἀμερὴς ἀπερίληπτος ἀπεριόριστος ἀπειροδύναμος αὐτοαγαθότης Ammonius; μία τῶν πάντων ἐστὶν ἀρχή, ἀπειροδύναμος, ἀπεριόριστος, ἀσώματος, ἀπερίληπτος... αὐτοαγαθότης Olympiodore (cf. p. 98)
- — mise en parallèle de ἀγαθὸν et ἀγαθότης, λευκόν et λευκότης, τὸ δεδεγμένον (τὴν ποιότητα) et ποιότης (cf. p. 98)
- — à propos du sens pédagogique de l'obscurité du texte οἱ σπουδαῖοι (ὁ σπουδαῖος) - συντείνειν - ὁ ῥᾴθυμος (οἱ κατερρᾳθυμημένοι) (cf. p. 118)
- — à propos de l'exégète: ὥσπερ ἐκμεμισθωκέναι (cf. p. 124)

Olympiodore — David (Élias):
- — l'exégète doit être ἐξηγηματικὸς καὶ ἐπιστημονικός Olympiodore; ἅμα ἐξηγητὴς καὶ ἐπιστήμων David (cf. p. 124) *
- — συμμεταβάλλεσθαι (cf. p. 124)

Ammonius — David:
- — A propos des critères de l'authenticité: εἶδος - ὕλη - νοήματα - φράσις Ammonius (cf. p. 144); ὕλη - εἶδος - φράσις - λέξεις - θεωρήματα David, *In Isag.* (cf. p. 148 s.).
  Cf. Philopon ἐκ τῶν νοημάτων - ἐκ τῆς φράσεως (cf. p. 145). Cf. David (Élias), *In Cat.*, p. 133,9-10.

Simplicius — David (Élias):
- — τὰ περὶ τῶν τὴν ἀπόδειξιν ὑποδυομένων Simpl. τὰ ὑποδυόμενα τὴν μέθοδον David (Élias) (cf. p. 78 avec note 66)

---

[5] Cf. plus haut p. 30 s.

4) Liste des citations communes de noms, par groupe de deux ou trois commentateurs.

Ammonius — Olympiodore:
— pythagoriciens, épicuriens, démocritéens, cf. p. 49

Philopon — Olympiodore:
— Théophraste, Eudème, cf. p. 145 et 146

Philopon — David (Élias):
— Andronicus de Rhodes, Boèthos de Sidon, cf. p. 95

Olympiodore — David (Élias):
— Aristote surnommé Muthos, Aristote le Pédotribe. David (ou l'élève qui a pris les notes de cours) n'en fait qu'une seule personne; cf. p. 146 et 147
— Alexandre d'Aphrodise, cf. p. 146 et 147
— Iobatès, cf. p. 146 et 147
— Protagoras: Ol., *Proleg.*, p. 4,10, David, *In Cat.*, p. 110,3 ss.
— Erétriens (Ménédème), Terpsion: Ol. *Proleg.*, p. 3,17; David, *In Cat.*, p. 109,1; cf. p. 50

Philopon — Olympiodore — David (Élias):
— Ptolémée Philadelphe, cf. p. 145, 146 et 147

Ammonius — Olympiodore — David (Élias):
— *Stoa poikile*, cf. p. 50

Ammonius (texte relégué) — Olympiodore — David (Élias):
— Pisistrate, cf. p. 144, 146 et 148

Ammonius (texte relégué) — Olympiodore — David (Élias) / David:
— Pythagore, cf. p. 145, 146, 147. Cf. David, *In Isag.*, plus haut p. 148, qui fait clairement allusion à lui, sans prononcer le nom.

Ammonius — Olympiodore — David (Élias) / Philopon — Ammonius:
Xénocrate. Amm., Ol. et David le nomment au 1er schéma (1er point) au sujet de la dénomination selon une activité accidentelle (cf. p. 52s.), Philopon au même endroit (*In Cat.*, p. 2,3), mais au sujet de la dénomination selon le lieu de l'enseignement. Ammonius le nomme encore dans *In Isag.*, p. 46,12-13 dans un contexte semblable.

5) Liste des argumentations parallèles (dans le même contexte) par groupe de deux ou trois commentateurs (je ne mentionne pas les très nombreux cas où quatre, ou même les cinq, commentateurs ont des arguments en commun):

Ammonius — Olympiodore:
— cf. p. 57,2e paragraphe
— cf. p. 73, textes de la n. 47
— cf. p. 97 (dernier paragraphe) — 98,13

Ammonius (texte relégué) — Olympiodore:
cf. p. 117,7-12

Simplicius — Philopon:
— cf. p. 139,11-21

Simplicius — David (Élias):
— cf. p. 111,13-29
— cf. p. 134,26-135,2

Olympiodore — David (Élias):
— cf. p. 58, dernier paragraphe (déjà cité à la liste 1)
— cf. p. 61,4-12
— cf. p. 61,13 ss. (+ tableau)
— cf. p. 72,6-10 avec la note 45
— cf. p. 110,3-111,2
— cf. p. 116,3-8
— cf. p. 135,6
— cf. p. 155,28-156,2

Ammonius — Olympiodore — David (Élias):
— cf. p. 72,1-5 avec la note 44
— cf. p. 95,22-96,2
— cf. p. 109 dernier paragraphe ss.

Simplicius — Philopon — David (Élias):
— cf. p. 141,22-31

Philopon — Olympiodore — David (Élias):
— cf. p. 104,8 ss.

6) Liste des argumentations parallèles dans des contextes différents, mais apparentés:

Simplicius / Olympiodore:
— exemple du rapport de la théorie avec la pratique dans la construction des maisons. Ol. l'emploie en soulignant l'utilité de commencer par le 1er schéma d'introduction (*Proleg.*, p. 2,9-15; cf. 24,24 ss.), Simpl. à propos de l'utilité des *Catégories* (*In Cat.*, p. 14,3-15:2e schéma)

Philopon — Simplicius / David (Élias):
— cf. p. 139,16-26. Phil. emploie l'exemple de l'aveugle au 1er schéma à propos de la justification des 6 points du 2e schéma (but), Simpl. y fait allusion au même endroit et David l'emploie au sujet de la fin de la philosophie d'Aristote (cf. p. 97,27-30)

Olympiodore / Ammonius — Philopon:
— exemple des géomètres, cf. p. 156,27-34. Ol.: *Proleg.*, 1er schéma; à propos des remarques introductives d'Aristote Amm., *In Anal. Pr.*, p. 13,6 (cf. p. 20,35) et Philopon, *In Anal. Pr.*, p. 10,28-31.

Simplicius — Philopon / Olympiodore:
— cf. p. 157,15 ss. Simpl. et Phil.: 1er schéma, en conclusion de la justification des points du 2e schéma, Ol. au milieu de la justification des 6 points

Olympiodore — David (Élias) / Ammonius:
— cf. p. 142,16 avec la note 15a; cf. p. 159,15-27; cf. p. 80,31-81,4. Ol. et David: 1er schéma, 10e point; Amm.: *In Anal.Pr.*, introduction et *In Cat.*, 1er schéma, 2e point
— cf. p. 52, dernière ligne — 53,3 Ol. et David: 1er schéma, 1er point (péripatéticiens), Amm., *In Isag.*, à l'occasion de la mention des péripatéticiens par Porphyre.

Philopon — Ammonius / David (Élias):
— cf. p. 149,8-17 ss. Amm. et Phil.: 1er schéma; David: 2e schéma; David, *In Isag.*, (toujours à propos de l'authenticité).

Philopon / Ammonius — David (Élias):
- cf. p. 149,22-31. Phil.: 1er schéma, 10e point (authenticité) et *In Anal.pr.*, (authenticité); Amm. et David: 2e schéma (authenticité), cf. p. 160,3-10

David / Simplicius — Philopon — Olympiodore:
- cf. p. 159, dernier paragraphe. David: 1er schéma, 10e point (titre); Ol., Simpl. et Phil.: 2e schéma (titre)
- cf. p. 143,28-30 avec la note 17a. David: 1er schéma, 10e point (titre); Simpl., Phil. et Ol.: 2e schéma (titre)

Les détails rassemblés dans les tableaux et les listes qui précèdent illustrent bien le fait que tous nos commentateurs puisaient, en ce qui concerne le premier schéma introductif à la philosophie d'Aristote, dans une tradition scolaire commune. Comme nous l'avons expliqué plus haut, cette tradition n'est pas antérieure à Proclus[6]. Dans ces conditions, le fait que le commentaire d'Olympiodore (12 pages) et celui de David (Élias) (21 pages) sont plus longs ou beaucoup plus longs que les autres (dont le plus développé — celui d'Ammonius — ne dépasse pas 8 pages), a nécessairement deux résultats. Le premier résultat est qu'Olympiodore et David (Élias), parce qu'ils utilisent beaucoup plus de matériaux empruntés à la tradition scolaire, ont en commun entre eux deux beaucoup plus de citations et d'argumentations qu'ils n'en ont avec les autres commentateurs et que les autres n'en ont entre eux. Le deuxième résultat est que c'est David (Élias) qui apparaît le plus massivement dans les différentes combinaisons de citations communes et d'argumentations parallèles. L'état actuel de nos recherches ne nous permet donc pas encore de nous prononcer sur la possibilité d'un lien priviligié entre les commentaires d'Olympiodore et de David (Élias) dont Busse a maintes fois affirmé l'existence[7]. Par contre, nous pouvons bien saisir la méthode de travail de nos commentateurs. Comme je l'ai déjà dit, tout se passe, pour me servir d'une métaphore, comme si chacun de nos commentateurs possédait toutes les pièces d'une grande mosaïque, leur modèle commun, dont chacun reconstruisait des parties plus ou moins grandes, plus ou moins complètes et dont l'un ou l'autre déplaçait quelquefois quelques motifs pour les mettre à un autre endroit que celui où ils se trouvaient dans le modèle. Il se pourrait aussi que, de temps en temps, l'un ou l'autre de nos cinq commentateurs ait rajouté quelque part un motif de sa propre invention, mais, comme le modèle ne nous est pas parvenu, nous ne pouvons pas savoir, où et quand cela s'est produit. Il est quasiment impossible de se rendre compte si, oui ou non, une évolution dans l'argumentation a eu lieu[8]. Mais si j'ai parlé, dans la métaphore, d'un modèle

[6] Cf. plus haut p. 26; 29; 31 et 34 s.

[7] Cf. par exemple *C.A.G.*, t. XVIII, 1, p. VII; t. XVIII, 2, p. IV-VII.

[8] Cf. plus haut p. 152,37-155,24.

commun, je ne crois pas toutefois que nos commentateurs aient eu besoin, pour pouvoir prononcer leurs cours ou, comme Simplicius, pour écrire leur commentaire sur le premier schéma introductif, de recourir pour chaque chapitre au *Commentaire d'un texte sous la direction d'un maître* de Proclus. Ils étaient certainement suffisamment imprégnés du matériel doctrinal que leur fournissait la tradition scolaire commune pour pouvoir improviser leurs cours — je ne parle que des cours sur le premier schéma introductif — en se fiant à leur mémoire. Ils reproduisaient donc, d'une manière plus ou moins exhaustive selon l'humeur et les exigences du moment, les arguments qui leur venaient spontanément à l'esprit. En plus, ils utilisaient, par association d'idées, le même type d'arguments dans des contextes semblables à des endroits différents d'un même commentaire ou même de commentaires différents. Cette propension à employer les mêmes types d'argumentation d'une manière associative est commune à nos cinq commentateurs, mais elle semble particulièrement accentuée chez Olympiodore et chez David (Élias). La longueur de leurs commentaires sur le premier schéma introductif résulte en partie du fait que ces deux commentateurs, et surtout David (Élias), plus souvent que les autres, détournent des arguments de leurs places «propres» et les réutilisent dans un contexte semblable. Sont mis à contribution non seulement les introductions aux autres traités d'Aristote, mais aussi les introductions à la philosophie de Platon et aux différents dialogues de Platon ainsi que les versions néoplatoniciennes de la vie d'Aristote.

Pour finir, je souligne encore une fois que ce qui a été dit sur les rapports mutuels entre les cinq commentateurs ne vaut que pour le premier schéma introductif et non pas pour le commentaire même sur les *Catégories*. Quant à celui-ci, C. Luna a publié les premiers résultats sur les rapports des cinq commentaires dans le troisième fascicule du présent ouvrage.

B) *Eléments doctrinaux*

Il sera peut-être utile de récapituler brièvement les principaux renseignements doctrinaux que nous avons rencontrés au cours de notre commentaire et qui sont susceptibles de modifier l'image conventionnelle que K. Praechter avait esquissée de l'école néoplatonicienne d'Alexandrie (à laquelle appartiennent selon lui Ammonius, Philopon, Olympiodore et David (Élias)). Comme nous l'avons déjà répété plusieurs fois, Praechter attribuait à l'école alexandrine une méthode d'interprétation sobre et rationnelle des œuvres d'Aristote qui contrasterait favorablement avec l'interprétation néoplatonicienne exubérante pratiquée par l'école d'Athènes, à laquelle il rattache Simplicius. En outre, les Alexandrins se

seraient intéressés principalement aux œuvres d'Aristote aux dépens des dialogues de Platon. En ce qui concerne les dix chapitres du premier schéma introductif que tous nos commentateurs développent en suivant les règles fixées par Proclus dans son traité intitulé *Commentaire d'un texte sous la direction d'un maître*, nous pouvons constater une grande homogénéité dans l'argumentation qui ne laisse paraître aucune divergence de tendance. Bien au contraire, ces développements nous fournissent la preuve que tous nos commentateurs fondent leur exégèse sur l'hypothèse selon laquelle un accord doctrinal fondamental existe entre la philosophie de Platon et d'Aristote, et que l'étude d'Aristote n'est pas un but en soi, mais sert d'introduction à l'étude des dialogues de Platon. Voici donc les éléments doctrinaux en question.

Chapitre premier. L'ensemble des schémas introductifs aux œuvres qui font partie du *cursus* philosophique néoplatonicien, donc les schémas introductifs à l'*Isagoge* de Porphyre, à la philosophie d'Aristote en général, à chaque traité d'Aristote compris dans le *cursus*, à la philosophie de Platon en général et à chaque dialogue de Platon prévu dans le *cursus*, rend évidents les présupposés sur lesquels se fonde cette organisation des études: l'idée que l'étude de la philosophie d'Aristote prépare à celle de la philosophie de Platon et qu'elle est son complément nécessaire, mais subordonné[9].

Autrement dit, l'organisation du *cursus* des études néoplatoniciennes aux cinquième et sixième siècles implique la tendance à harmoniser les doctrines d'Aristote et de Platon et à interpréter les premières en fonction des secondes.

Chapitre deuxième. La thèse de l'harmonie fondamentale entre les philosophies d'Aristote et de Platon est étayée, par nos commentateurs, dans leurs développements à propos du quatrième genre de dénomination des sectes philosophiques: le Péripatos n'apparaît plus comme une école distincte de l'Académie de Platon, mais Aristote devient, au même titre que Xénocrate, le successeur de Platon par l'intermédiaire de Speusippe (cf. p. 52-56). La remarque d'Olympiodore que nous avons rapportée à la page 53 laisse même entendre que le vrai successeur de Platon, en ce qui concerne les doctrines, serait plutôt Aristote que Xénocrate. La *Vita Marciana* (§ 24-26, p. 101 Düring) et la *Vita Vulgata* (§ 18, p. 134 Düring) expriment la même tendance unificatrice qui s'oppose ouvertement aux écrivains antiques qui faisaient état d'une mésentente entre Platon et Aristote[10].

---

[9] Cf. plus haut p. 162 en haut et 165,23-166,13.

[10] Cf. à ce propos I. Düring, *Aristotle in the Ancient Biographical Tradition*, le chapitre XV «Early Invectives against Aristotle» avec le commentaire, p. 373-395.

Chapitre cinquième. Les développements portant sur la fin de la philosophie d'Aristote sont très importants, car ils apportent la preuve que les commentateurs alexandrins interprétaient bel et bien Aristote à la lumière de la pensée de Platon ou plutôt de leur néoplatonisme. Non seulement Simplicius, mais aussi Ammonius, Olympiodore et David (Élias) interprètent la fin du livre Λ de la *Métaphysique* en considérant que le principe unique et premier d'Aristote n'est autre que l'Un néoplatonicien. Ammonius et Olympiodore définissent en plus ce principe unique «aristotélicien» par des épithètes qui sont, toutes, spécifiquement néoplatoniciennes et dont les deux dernières ne sont applicables qu'à l'Un; ils lui attribuent en effet les prédicats suivants: ἀσώματος, ἀπεριόριστος, ἀπειροδύναμος, ἀπερίληπτος, αὐτοαγαθότης. Il ne s'agit pas là d'un détail sans importance, mais la définition de la fin de la philosophie d'Aristote indique l'orientation générale que prendra l'interprétation de cette philosophie, de la même manière que la définition du but d'un traité d'Aristote donnera la clef de l'interprétation globale du traité en question[11] et influencera chaque détail de l'exégèse. S'il n'y a aucun doute qu'Ammonius, Simplicius, Olympiodore et David (Élias) identifient la fin de la philosophie d'Aristote avec l'Un néoplatonicien, il n'est pas sûr, en revanche, que Philopon fasse de même. Celui-ci définit en effet la fin de la philosophie d'Aristote comme «le principe démiurgique qui demeure toujours dans le même état», donc comme l'intellect. Il se peut, comme nous l'avons dit, que Philopon, à cause de son adhésion au christianisme, ait consciemment utilisé un langage néoplatonicien certes, mais conciliable avec ses convictions chrétiennes. Il se peut également qu'il dénonce déjà implicitement l'accord philosophique fondamental entre Platon et Aristote, que présupposent tous les autres commentateurs.

Chapitre sixième. Il faut toutefois remarquer que Philopon, à propos du cinquième point du premier schéma introductif (cf. p. 104), fait encore sienne la doctrine néoplatonicienne de l'éternité du monde en disant que nous montons par l'intermédiaire des mathématiques aux choses qui sont éternelles, qui demeurent toujours dans le même état et qui ne sont mues que selon le lieu — ce sont, dit-il, les choses du ciel —, vers le premier principe de toutes choses[12].

Chapitre septième. Dans le chapitre portant sur le type d'expression dans les écrits d'Aristote, Simplicius et David (Élias) font intervenir une comparaison entre la manière de philosopher de Platon et celle d'Aristote. Aristote, disent-ils, a l'habitude de s'appuyer sur l'évidence des phénomènes, ce qui l'incite à envisager également dans cette perspective les

---

[11] Cf. plus haut p. 139-141.
[12] Cf. aussi plus haut, p. 125,13-21.

sujets de la théologie, qui dépassent le niveau de la nature, tandis que Platon examine d'un point de vue théologique même les sujets des sciences naturelles. Cette argumentation sert à appuyer la thèse selon laquelle il existe un accord fondamental entre les doctrines de Platon et d'Aristote: la différence de méthode peut expliquer l'occurrence de divergences doctrinales qui ne sont pour la plupart qu'apparentes.

Chapitre huitième. Ce chapitre offre des explications au sujet de la difficulté des traités d'Aristote: il s'agirait d'une obscurité voulue destinée à rebuter les lecteurs trop légers et frivoles et à voiler les dogmes philosophiques pour ceux-ci. Cette affirmation unanime du caractère ésotérique des œuvres philosophiques d'Aristote contient *in nuce* tout un programme: elle incite en effet à chercher derrière le sens exprimé un sens non-exprimé, procédé qui facilite grandement une interprétation néoplatonicienne de ces œuvres.

Chapitre neuvième. Nous avons à relever, dans les développements de nos cinq commentateurs sur le rôle de l'exégète des œuvres d'Aristote, tout d'abord le fait que David (Élias) — et certainement les autres avec lui —, est convaincu que l'œuvre d'Aristote forme un système parfaitement cohérent[13]. Ensuite il ressort des différents commentaires que la tâche principale du commentateur néoplatonicien et alexandrin reste, contrairement à ce que pensent aujourd'hui encore bon nombre d'historiens de la philosophie, l'explication de la philosophie de Platon. L'exégèse d'Aristote, nécessaire comme préalable à la compréhension de Platon, doit donc s'orienter vers ce but, ce qui n'est possible que si l'on suppose un accord doctrinal assez large entre ces deux philosophes. L'exégète qui a à traiter à la fois Aristote et Platon, doit tout naturellement éviter des prises de position extrêmes, propres à ceux qui commentent exclusivement ou Platon ou Aristote, et il doit adopter une attitude qui cherche à concilier les doctrines aristotéliciennes avec les doctrines platoniciennes.

De la comparaison d'une remarque de David (Élias) avec des passages du *De aeternitate mundi contra Proclum* de Philopon, nous avons pu déduire qu'il existait parmi les néoplatoniciens du sixième siècle de légères divergences de degré dans l'harmonisation des philosophies de Platon et d'Aristote. Ces divergences résultaient de la persistance des différences qui séparaient Jamblique et Proclus, à propos par exemple de l'accord de Platon et d'Aristote sur la doctrine des Idées: Jamblique pensait que les deux philosophes étaient d'accord aussi sur ce point, tandis que Proclus était persuadé du contraire. D'après Philopon, quelques néoplatoni-

[13] Cf. plus haut p. 123 s.

ciens parmi ses contemporains, restaient encore fidèles à la position de Jamblique, malgré la réfutation de Proclus. S'agirait-il de Damascius et de ses disciples parmi lesquels comptait Simplicius? Nous savons en effet par Simplicius que Damascius s'était rapproché des doctrines de Jamblique[14]. Malheureusement Philopon ne donne pas de noms. David (Élias) toutefois adhère au point de vue de Proclus. En tout cas ces passages du *De aeternitate mundi contra Proclum* mettent en évidence le fait que, parmi les néoplatoniciens du sixième siècle, la tendance commune à l'harmonisation des doctrines de Platon et d'Aristote connaissait des nuances. Toutefois il faut souligner qu'il ne s'agissait que de nuances et que le principe même de l'harmonisation n'était jamais mis en question.

Chapitre onzième. Les développements au sujet du dixième point du premier schéma introductif traitent des six points du deuxième schéma introductif considérés d'une manière générale. A propos de l'importance qu'il y a à définir, préalablement, avant la lecture de chaque traité, le but de ce traité, ils confirment encore ce qui a été déjà dit plus haut dans le contexte de la définition de la fin de la philosophie d'Aristote. La définition du but d'un traité oriente en effet d'emblée son exégèse. A partir de la définition du but, le lecteur ou l'exégète doit envisager chaque traité sous un certain angle, d'un certain point de vue, néoplatonicien en l'occurrence, aucune déviation n'étant permise. Le principe d'une telle interprétation orientée a été adopté par tous nos commentateurs, par les Alexandrins aussi bien que par Simplicius.

Chapitre douzième. La petite comparaison entre Platon et Aristote et la part que chacun d'eux avait prise dans le développement de la logique[15] révèle encore une fois l'attitude de nos commentateurs alexandrins (en l'occurrence Philopon, Olympiodore, Élias et les *Scholies anonymes*) à l'égard de ces deux philosophes: pour eux, les deux philosophes se complètent mutuellement, mais le génie du divin Platon est supérieur à celui d'Aristote. Ce dernier ne sait qu'établir des règles logiques qu'il découvre en analysant les éléments logiques contenus dans l'œuvre de Platon, alors que celui-ci a pratiqué spontanément et intuitivement la démonstration sans en formuler les règles. Nous rencontrons donc ici encore une fois[16] le principe de l'infériorité d'Aristote par rapport à Platon, qui détermine la tendance harmonisante et en même temps sa limite. Philopon et Élias signalent tous les deux la source de cette comparaison: Thémistius.

---

[14] Cf. Simplicius, *In Phys.*, I, p. 795,11-17 Diels.
[15] Cf. plus haut p. 161,31-162,10 et 165,23 ss.
[16] Cf. plus haut p. 30, dernier paragraphe, 124,6-22, 127 en haut.

Il vaut la peine de souligner, dans ce contexte, que la réponse à la question de savoir si la logique est partie ou instrument de la philosophie ne se réclame ni des péripatéticiens ni des stoïciens, mais de Platon, bien qu'elle soit en fait néoplatonicienne[17].

---

[17] Cf. plus loin p. 187 s.

APPENDICE I

LA LOGIQUE, PARTIE OU INSTRUMENT DE LA PHILOSOPHIE?

PAR

P. HADOT

Pour comprendre les raisons qui ont amené les commentateurs à poser ce problème, il nous faut remonter jusqu'à Aristote. A vrai dire, chez Aristote, le problème ne se pose pas vraiment. Tout d'abord Aristote n'emploie jamais le mot «logique» pour désigner ce que les commentateurs aristotéliciens et néoplatoniciens ont appelé la «logique». Aristote parle d'une part de la «dialectique», opposée par exemple à la «rhétorique» (*Rhét.*, 1354a), d'autre part de l'«analytique» (*Rhét.*, 1359b10), sans rassembler ces deux disciplines sous le genre commun de la logique. Par ailleurs, la classification aristotélicienne des sciences ne fait aucune place à la dialectique et à l'analytique (*Métaph.*, 1025b3-1026a33), mais distingue entre sciences théorétiques, pratiques ou poétiques. Toutefois certaines expressions d'Aristote (par exemple, *Top.*, I, 11,104b3) pouvaient laisser croire qu'il considérait la dialectique comme un instrument (*sunergon*), pour résoudre des questions distinctes de la dialectique elle-même.

Il est possible que, par ailleurs, dans l'Ancienne Académie, on ait connu une division des sciences distinguant l'éthique, la physique, et la dialectique, entendons par là la dialectique au sens platonicien, c'est-à-dire la méthode d'ascension vers le Bien, qui n'a rien à voir avec l'analytique et la dialectique aristotéliciennes qui n'étaient que de simples techniques de l'argumentation (cf. P. Hadot, «La division des parties de la philosophie dans l'Antiquité», *Museum Helveticum*, t. XXXVI, 1979, p. 206).

La logique fait son apparition comme partie de la philosophie avec les stoïciens. Pour eux, la logique se divise en dialectique (c'est-à-dire technique de l'argumentation dialoguée) et rhétorique (technique de l'argumentation continue) et représente une partie intégrante de la philosophie à côté de la physique et de l'éthique. On peut laisser de côté les variantes de cette systématisation que l'on trouve chez les épicuriens par exemple, car elles n'ont pas joué un rôle dans la position du problème qui nous occupe.

Sous la lointaine influence d'Antiochus d'Ascalon, recherchant une synthèse entre platonisme, aristotélisme et stoïcisme, les manuels platoniciens, que l'on trouve chez Diogène Laërce (III, 56), Apulée (*De Platone* I, 3, 186) ou Augustin (*De civ. dei*, VIII, 4) adopteront aussi cette tripartition, qui est une déformation totale du platonisme: non seulement la théologie y est confondue avec la physique, mais surtout la dialectique platonicienne, science suprême, est ramenée à une simple technique du discours et identifiée à la logique stoïcienne.

Cette classification ne pouvait satisfaire les commentateurs aristotéliciens qui, comme Alexandre d'Aphrodise au début du IIIe siècle, pensaient ressusciter l'aristotélisme authentique. Les aristotéliciens acceptaient d'ailleurs d'introduire le mot «logique» dans le vocabulaire aristotélicien: «La discipline (*pragmateia*) logique et syllogistique que nous présentons maintenant», écrit Alexandre au début de son commentaire sur les *Premiers Analytiques*, «sous laquelle se rangent les méthodes apodictique, dialectique, peirastique et même sophistique...». La «logique» regroupe donc ces différentes méthodes. Alexandre nous dit ensuite (p. 1,5) que cette logique est l'œuvre de la philosophie, autrement dit, c'est la tâche du philosophe de formuler et de systématiser cette discipline que d'autres sciences utilisent aussi, mais en la recevant de la philosophie. Il pose ensuite le problème: la logique est-elle une partie ou un instrument de la philosophie? Il présente alors les arguments que l'on apporte en faveur de ces thèses opposées. Ceux qui posent que la logique est une partie de la philosophie disent que, si la logique est l'œuvre de la philosophie, il faut rechercher de quelle partie de la philosophie elle peut être l'œuvre. En adoptant la division aristotélicienne, elle ne peut être l'œuvre ni de la partie théorétique, ni de la partie pratique. Or la logique a un objet et une fin (ou un projet) totalement différent des autres parties de la philosophie. Donc elle doit être elle-même une partie de la philosophie. Ceux qui posent que la logique est l'instrument de la philosophie, c'est-à-dire Alexandre lui-même et les aristotéliciens, s'appuient sur des arguments de ce genre: la logique ne se suffit pas à elle-même, mais elle a sa fin dans quelque chose d'autre, précisément dans la réalisation des autres parties de la philosophie qui se servent d'elle dans leur raisonnement; la logique peut être l'œuvre de la philosophie tout en étant son instrument, comme le marteau et l'enclume sont l'œuvre de l'art du forgeron, tout en étant les instruments de cet art; si la logique était une partie de la philosophie, les autres sciences, comme la médecine, qui se servent de la logique, seraient supérieures à la philosophie, puisque celle-ci serait leur instrument.

La classification stoïcienne ne pouvait pas satisfaire non plus les platoniciens, cette fois à cause de l'ambiguïté du terme «dialectique» qui, aux

yeux des aristotéliciens et des stoïciens, n'est qu'une technique du discours correct et qui, aux yeux des platoniciens, est le moyen de s'élever vers les Idées et vers le Bien suprême. Cette attitude apparaît clairement chez Plotin, dans son traité *Sur la Dialectique.*

Après avoir défini les tâches propres à la dialectique platonicienne, ses opérations d'analyse et de synthèse, de division et de définition (I,3,4,1-18), Plotin décrit ainsi les sommets auxquels la dialectique aboutit au terme de son itinéraire (I,3,4,16-18): «Alors se tenant en repos (et tant qu'elle demeure dans le monde intelligible, elle est dans cet état de repos), n'ayant plus aucune préoccupation ni curiosité indiscrète (οὐδὲν ἔτι πολυπραγμονοῦσα), rassemblée dans l'unité, elle contemple.» Si elle n'a plus de curiosité indiscrète, c'est précisément qu'elle est alors libérée des subtilités scrupuleuses de la logique: «C'est à une autre discipline (τέχνῃ) qu'elle laisse le souci de ce que l'on appelle la «recherche logique» (τὴν λογικὴν πραγματείαν), celle qui a pour objet les prémisses et les syllogismes, — comme on le fait avec l'art d'écrire —: parmi ces recherches, il y en a qu'elle ne considère que comme des connaissances préliminaires indispensables (cf. *Phèdre*, 269b7-8), mais c'est elle qui en est juge, comme des autres, et elle estime que certaines sont utiles, que les autres sont superflues et qu'elles sont seulement propres à la méthode de recherche qui précisément veut étudier ce genre de chose.»

Dans le chapitre suivant, Plotin continue à développer et à préciser ce thème: «Il ne faut pas croire que la dialectique n'est qu'un instrument (*organon*) du philosophe. Car la dialectique, ce n'est pas des théorèmes formels et des règles de raisonnements, mais elle s'occupe des réalités et elle a en quelque sorte pour matière les êtres eux-mêmes. Pourtant c'est avec méthode qu'elle chemine vers les êtres, précisément parce qu'elle possède en même temps les théorèmes et les réalités. Ce n'est que par accident, lorsque quelqu'un d'autre qu'elle les produit, qu'elle connaît le faux et le sophisme, parce qu'elle juge alors que le faux est étranger aux vérités qui sont en elle et qu'elle reconnaît alors, lorsque quelqu'un introduit le faux, que le faux est contre la norme du vrai.

Elle ignore donc ce qui est une prémisse (*protasis*) — car ce ne sont que des lettres —, mais c'est en sachant le vrai qu'elle sait ce qu'est ce que les logiciens appellent prémisses, et, d'une manière générale, elle sait ce que sont les mouvements de l'âme, elle sait ce qu'elle pose et ce qu'elle nie et si elle nie ce qu'elle pose ou quelque chose d'autre, et s'il s'agit de quelque chose de différent ou identique, percevant, par intuition, comme la sensation, ce qui se présente à elle, mais abandonnant les minuties concernant le discours à une autre discipline qui y trouve son plaisir. La dialectique est donc la partie la plus noble de la philosophie.»

Ce qui caractérise la position de Plotin, c'est la distinction entre la dia-

lectique (διαλεκτική) platonicienne et la logique aristotélico-stoïcienne (λογικὴ πραγματεία). Cette dernière a pour objet, nous dit Plotin (I,3,4,19 et 5,18) les prémisses et les syllogismes (sujet surtout des *Analytiques* d'Aristote). Elle se présente comme un ensemble de théorèmes formels et de règles (ψιλὰ θεωρήματα καὶ κανόνες, I,3,5,11), comme un symbolisme qui remplace les prémisses par des lettres (I,3,5,18), pour classifier les différentes figures de syllogisme. Elle trouve son plaisir dans l'analyse minutieuse du discours (I,3,5,22), c'est ce qu'elle veut (I,3,4,23).

La dialectique n'a pas besoin de connaître les règles logiques, car c'est dans son exercice même et spontanément qu'elle pratique les règles énoncées par la logique. Elle n'est pas une théorie abstraite du discours, mais une pratique du discours (sans doute dialogué) qui rend capable de donner la définition des réalités et d'énoncer ce qu'elles ont d'identique ou de différent (I,3,4,1-4). Elle a pour objet le bien et son contraire, l'éternel et le non-éternel, utilisant la méthode de division pour parvenir aux genres premiers, parcourant tout le monde des Formes grâce à la méthode d'analyse, puis revenant à son principe, grâce à la méthode de synthèse (I,3,4,4-16).

Elle laisse donc toute la théorie abstraite et formelle du discours et des schémas de raisonnement à la logique, comme l'écrivain laisse au grammairien le soin d'énoncer les règles du bien écrire (I,3,4,20).

La dialectique n'est donc pas un instrument de la philosophie (I,3,5,9): sous-entendu, c'est la logique qui est cet instrument. Mais elle est une partie de la philosophie, et même sa partie la plus noble (I,3,5,23). En effet, la dialectique n'est pas un système de règles formelles (I,3,5,11), mais elle possède les réalités elles-mêmes et elle applique spontanément les règles logiques. Elle réfute les sophismes à la lumière de la vérité qui est en elle (I,3,5,12-16). Sans rien savoir de la théorie des prémisses, elle sait ce qu'est une prémisse dans la mesure où elle sait le vrai (I,3,5,17-19), et elle connaît l'affirmation et la négation en tant que «mouvements de l'âme» (κινήματα τῆς ψυχῆς), sous-entendu: non en tant que modalités de l'énoncé, mais en tant qu'actes de l'âme qui juge (il y a là peut-être une allusion à Aristote, *De interpr.*, 16a3). La dialectique, dans son mouvement ascendant, se dirige d'ailleurs vers le dépassement de la raison (I,3,4,16-18 et 5,21), pour culminer dans une intuition, analogue à l'intuition sensible. Elle use donc souverainement des moyens que peut fournir la logique (I,3,4,20-23). Bien des recherches logiques lui paraissent être inutiles et n'avoir d'intérêt que pour la logique elle-même qui se complaît en ces minuties, d'autres règles ou notions logiques lui paraissent utiles à sa propre recherche. Plotin précise que, pour la dialectique, certains éléments de la logique ne sont que des «préliminaires indispensables à l'art lui-même» (ἀναγκαῖα καὶ πρὸ τέχνης): il fait allusion

de cette manière au *Phèdre* 269b qui parle de ceux qui, ne possédant que «les préliminaires indispensables» à la rhétorique, ont cru que ces préliminaires étaient la rhétorique elle-même. Autrement dit, ces gens, aux yeux de Platon, ont confondu la rhétorique formelle, qui n'est qu'une propédeutique, avec la rhétorique véritable, qui est une rhétorique philosophique. De la même manière, pour Plotin, la dialectique reconnaît, dans certains éléments de logique, une propédeutique à la dialectique, mais elle ne les confond pas avec la dialectique et elle peut juger souverainement de leur utilité.

En résumé Plotin distingue nettement entre la dialectique, partie supérieure de la philosophie, supérieure à l'éthique et à la physique, selon le schéma néoplatonicien (cf. I,3,6,1-7), et la logique qui n'est qu'un instrument et une propédeutique, par rapport à elle.

On trouve peut-être l'écho de cette doctrine de Plotin dans le commentaire d'Ammonius sur les *Premiers Analytiques* (p. 10,20-24), lorsqu'il fait allusion à des platoniciens qui affirment que la «logique» est la partie la plus noble (τιμιώτατον = Plotin, I,3,5,8) de la philosophie, qui mène les âmes au bien et jusqu'à la connaissance des réalités supérieures. Ammonius ici confond «logique» et «dialectique». Il refuse, d'ailleurs, la solution plotinienne.

D'une manière générale en effet, les commentateurs néoplatoniciens d'Aristote proposent une solution différente. Pour eux, la logique est *à la fois* instrument de la philosophie, dans la mesure où elle fonctionne comme logique formelle, comme théorie générale des schémas de raisonnement, et partie de la philosophie, dans la mesure où elle est appliquée, pratiquée dans un raisonnement qui se rapporte aux choses mêmes, donc dans la mesure où elle a une matière. Ces commentateurs se placent dans une perspective tout à fait différente de celle de Plotin. Commentant la logique d'Aristote, qui, pour eux, est l'*Organon*, ils ne posent pas le problème des rapports entre la logique aristotélicienne et la dialectique platonicienne. Mais ils posent le problème des rapports entre la formalisation du syllogisme, qui s'effectue dans la logique aristotélicienne, et la pratique du syllogisme, qui est à l'œuvre dans les philosophies aristotélicienne et platonicienne. Il est possible que cette théorie de la logique définie à la fois comme instrument et comme partie ait été déjà formulée dans la tradition de l'Académie, après l'apparition du stoïcisme. En effet, d'une part Alexandre d'Aphrodise (*In Anal.Pr.*, p. 2,33 ss.) fait allusion à des philosophes qui lui sont antérieurs et qui distinguaient un aspect théorique (= partie de la philosophie) et un aspect utilitaire de la logique (= instrument) et qui s'opposaient ainsi à la fois aux stoïciens et aux péripatéticiens. D'autre part les commentateurs néoplatoniciens attribuent à Platon lui-même et aux académiciens

(voir notamment Philopon, *In Anal. Pr.*, p. 6,23: οἱ δὲ ἀπὸ τῆς Ἀκαδημίας, ὧν ἐστι καὶ Πλάτων) la théorie selon laquelle la logique est à la fois partie et instrument de la philosophie. Ce faisant, ils font souvent, dans leurs citations de Platon et même dans leurs commentaires, une confusion totale entre «logique» et «dialectique». Toute l'histoire de cette problématique s'explique d'ailleurs par les ambiguïtés du vocabulaire: confusion entre «logique» aristotélicienne et «logique» stoïcienne et, d'une manière plus générale, entre «logique» et «dialectique» (stoïcienne ou aristotélicienne ou platonicienne).

APPENDICE II

DAVID L'INVINCIBLE DANS LA TRADITION ARMÉNIENNE

PAR

J.-P. Mahé

«Les noms de David et de Moïse sont funestes à la littérature arménienne. Ils sont noyés dans les brumes épaisses de récits légendaires où la recherche de la vérité présente jusqu'ici pour l'arménologie des difficultés considérables auxquelles il conviendrait d'apporter une solution dont l'importance n'échappera pas aux spécialistes[1]». Pour comprendre dans quelle mesure et au prix de quelles difficultés les arménistes ont pu, durant les soixante-dix dernières années, répondre au vœu formulé par N. Adontz en 1915, il conviendrait ici, laissant de côté la question de Movsēs Xorenacʻi, qui serait la matière d'une autre étude[2], d'évoquer la complexité des traditions médiévales arméniennes attribuant à un certain philosophe David l'Invincible un ensemble hétéroclite de traductions et de commentaires de l'*Organon*, de scolies sur la *Grammaire* de Denys de Thrace, d'écrits théologiques et philosophiques divers, de rappeler les critères qui ont permis de distinguer plusieurs auteurs différents du même nom et de présenter les études établissant la cohérence de l'œuvre du plus ancien d'entre eux, le commentateur d'Aristote.

R. W. Thomson a commodément résumé le développement de la figure légendaire de David l'Invincible dans la littérature arménienne[3]. Le savant Stepʻannos Siwnecʻi, célèbre pour avoir traduit en arménien, vers 712-718 à Constantinople, plusieurs œuvres patristiques, dont Denys l'Aréopagite et Némésius d'Emèse[4], mentionnerait[5], dans un

---

[1] N. Adontz 1970, p. lxxiii.

[2] Voir à ce sujet la magistrale introduction de R. W. Thomson (*Moses Khorenatsʻi*, trad. 1978, p. 1-61). Dans les lignes ci-dessous, nous nous contenterons de rapporter les aventures légendaires de «Movsēs», identifié à cet auteur, avec le philosophe «Dawitʻ» dans les sources arméniennes.

[3] Cf. B. Kendall - R. W. Thomson 1983, p. xv-xviii, à qui nous devons les références aux historiens arméniens, données *infra* n. 5, 7, 8, 10, 12.

[4] Cf. V. Inglisian 1963, p. 171.

[5] D'après B. Kendall - R. W. Thomson 1983, p. xv, n. 16, citant M. Khostikian 1907, qui prétend corriger la traduction d'un texte de Stepʻannos Siwnecʻi donnée par F. C. Conybeare (1892, p. viii), mais nous n'avons pu vérifier cette source; quoi qu'il en soit, il paraît hasardeux de tirer de ce texte des conclusions précises sur l'époque à

contexte théologique, à la fin du VIe s., un certain Dawit' (Hark'ac'i?[6]), dont l'historien du XIe s., Step'annos Asołik Tarōnec'i prétend faire un disciple de Movsēs Xorenac'i, auteur supposé du Ve s. D'après lui, Dawit' aurait étudié à l'étranger avec Movsēs et Mambrē, frère de ce dernier. Il serait rentré en Arménie vers 484, sous le gouvernement de Vahan Mamikonean[7]. Le chroniqueur du XIIe s., Samuēl Anec'i, situe pareillement l'activité de Dawit' vers 490[8]. Selon Nersēs Šnorhali[9], Catholicos de 1166 à 1173, c'est à Athènes que Dawit' aurait été envoyé par ses maîtres, Maštoc', l'inventeur de l'alphabet arménien, et le Catholicos Sahak Part'ew, et il y aurait étudié aussi bien la philosophie profane que la théologie[10]. Step'annos Ōrbelean[11], historien du XIIIe s., présente lui aussi Dawit' comme un disciple de Maštoc' au début du Ve s. et lui prête une attitude hostile au concile de Chalcédoine[12].

Enfin, dans un manuscrit de 1297, on peut lire, avant un libelle de controverse théologique, le *Livre des êtres*[13], dont la traduction arménienne aurait été effectuée en 576, des *Questions des saints docteurs d'Arménie Movsēs et Dawit' adressées aux dyophysites*[14]. Ce document, que N. Adontz juge élaboré à partir de plusieurs fragments indépendants[15], est assez difficile à dater. Il pourrait avoir inspiré certains des témoignages historiques que nous venons de citer. Selon N. Akinean[16], sa rédaction se situerait au Xe s. On y apprend que Dawit', Movsēs et leurs condisciples auraient été envoyés à Athènes par Sahak et Maštoc' sous le règne d'un empereur Théodose, à qui le narrateur prête aussi bien les traits de Théodose Ier (379-397) que de Théodose II (408-450). L'empereur les

---

laquelle vécut Dawit'. Voir aussi les explications de N. ADONTZ 1970, p. LXXVIII sur Step'annos Siwnec'i.

[6] S'agit-il de Dawit' Hark'ac'i ou d'un autre Dawit'? Cette date paraît trop ancienne si ce même personnage est bien l'auteur d'écrits composés à la demande du Catholicos Anastas et du Patrice Ašot Bagratuni dans la seconde moitié du VIIe s. (cf. *infra* n. 31). Selon V. K. Č'ALOYAN 1975, p. 94 et ID. 1980, p. 58, c'est David l'Invincible l'auteur des *Définitions de la philosophie* que mentionne Step'annos Siwnec'i.

[7] STEP'ANNOS ASOŁIK TARŌNEC'I, éd. 1885, II, 2. Sur cet historien, voir V. INGLISIAN 1963, p. 187.

[8] SAMUEL d'ANI, éd. 1876, p. 387. Sur cet historien, voir V. INGLISIAN 1963, p. 192.

[9] V. INGLISIAN 1963, p. 192-194.

[10] NERSĒS ŠNORHALI, éd. 1833, II, p. 242: *Explanatio homiliae de Sancta Cruce.*

[11] Cf. V. INGLISIAN 1963, p. 207.

[12] STEP'ANNOS ŌRBELEAN, éd. 1911, p. 90.

[13] Sur ce célèbre colophon (que l'on date aussi de 678) et sur les controverses à propos du «Livre des êtres», voir S. AREVŠATYAN 1984, p. 25-27.

[14] Cf. B. KENDALL - R. W. THOMSON 1983, p. XVII n. 24, pour le manuscrit de Jérusalem N° 1303 de 1297 et les éditions de son colophon. Autres travaux signalés par N. ADONTZ 1970, p. LXXIII n. 1.

[15] N. ADONTZ 1970, p. LXXIII. Voir notre analyse des sources du cadre narratif, *infra* n. 17.

[16] N. AKINEAN 1959, p. 35 s. pour l'analyse de ce document.

envoie construire la forteresse de Karin Théodosiopolis. Regagnant ensuite Constantinople, ils sont autorisés à se rendre à Athènes, où ils rencontrent saint Basile de Césarée et les deux saints Grégoire venus s'instruire de la philosophie. Trente ans plus tard, après la mort de Théodose, ils décident de rentrer dans leur patrie. Sur le chemin du retour, ils rencontrent dans la ville impériale le nouvel empereur Marcien, devant qui ils critiquent le concile de Chalcédoine, encore tout récent, dont ils citent les actes officiels, ainsi que le *Tome* de Léon. Demandant un nouveau concile, ils répondent victorieusement aux 351 questions que leur posent les évêques et les docteurs constantinopolitains. Ils commencent à traduire la *Logique* d'Aristote et, le jour de la fête de la Sainte Croix, Dawit' compose un panégyrique qu'il récite devant l'empereur. Il reçoit alors le titre d'Invincible et rentre en Arménie avec ses compagnons. Trouvant le pays ruiné, en proie à la misère et aux envahisseurs, ils se cachent un moment dans les villages, mais sont finalement reconnus et consacrés évêques. Dawit' écrit alors les *Définitions* et le *Commentaire de la Grammaire*[17].

N. Akinean cite d'autres documents médiévaux assez proches: une préface du *Panégyrique de la Croix*[18], qui situe la rédaction de cette œuvre

---

[17] Les sources de cette narration sont assez transparentes. Il s'agit d'un démarquage du récit prétendument autobiographique de Movsēs Xorenac'i (*Histoire* III, 61-62; sur Karin-Théodosiopolis, *ibid.* III, 59, cf. MOSES KHORENATS'I, trad. 1978, p. 331-339), peut-être autorisé par le fait que l'historien mentionne (*ibid.* p. 79, I, 6) un philosophe nommé David dans l'entourage d'Olympiodore. Le récit de Movsēs est lui-même une imitation de l'autobiographie (authentique) d'Anania Širakac'i (*ibid.* p. 2). A ce cadre général, s'ajoutent des réminiscences de l'historien Koriwn, selon qui l'inventeur de l'alphabet arménien, Maštoc', envoie ses disciples, Eznik, Łewond et Koriwn, à Constantinople, où lui-même avait été reçu par Théodose (KORIWN, éd. 1980, p. 286-290 s., chap. XVI. XIX). L'histoire de Basile et des deux saints Grégoire est un souvenir de l'*Eloge funèbre* de Basile par Grégoire de Nazianze, où il est question — en termes assez défavorables — d'étudiants arméniens rencontrés à Athènes (*P G* 36, 517: il existe une traduction arménienne de ce texte, qui date de la fin du Ve s.) et du témoignage de ce saint à propos du rhéteur d'origine arménienne, Prohaeresius (= Paroyr), qui fut son maître à l'université d'Athènes (*P G* 29, XXIII): une statue lui fut érigée à Rome et Grégoire composa en son honneur un poème dont la version arménienne nous a été conservée. Sur la ruine du pays d'Arménie, voir la fin de Movsēs Xorenac'i (MOSES KHORENATS'I, trad. 1978, p. 350-354, III, 68). Les sources que nous venons d'énumérer datent des Ve-VIIIe s.

[18] Cf. N. AKINEAN 1959, p. 47 s. Nous donnons d'après l'édition de Dawit' (DAVID L'INVINCIBLE, éd. 1833, rééd. 1932, p. 99 s.) notre traduction intégrale de ce texte relativement court, typique des affabulations confondant le philosophe David avec d'autres personnalités arméniennes du même nom et tendant à en faire un disciple de Mesrop Maštoc' et de Sahak Part'ew.

Dawit' Anyałt' p'ilisop'ayi matenagrut'iwnk' ew t'ułt' Giwtay kat'ołikosi aṙ Dawit' (Œuvres du philosophe David l'Invincible et lettre du Catholicos Giwt à Dawit'), 2ème édition, Venise 1932.

(p. 5) Préface à l'éloge de la sainte Croix

Paroles du philosophe David qui connaît parfaitement la (philosophie) théorique et pratique avec ses douze subdivisions. (Originaire) du canton de Hark', du village de

sous le règne du Catholicos Giwt Arahezacʿi (461-468), les scolies sur le même panégyrique[19] de Vardan Hałbatecʿi (vers 1170), d'autres scolies plus tardives sur les *Définitions*[20].

On voit bien quel est le sens de la légende qui s'élabore à travers toutes ces traditions. Dawitʿ est un arménien pieux, un disciple authentique de Maštocʿ et Sahak, les maîtres d'œuvre de la traduction arménienne de la Bible. A l'exemple de saint Basile, des deux saints Grégoire et du pieux empereur Théodose, il a su prendre le meilleur des traditions de la philosophie païenne pour les mettre au service de l'orthodoxie éphésienne et combattre les doctrines perverses de Chalcédoine. Au rebours des savants grecs, il est le véritable fondateur d'une scolastique chrétienne, où l'ontologie aristotélicienne trouve sa seule interprétation légitime dans le monophysisme arménien[21].

Heretʿ, (il fut) le disciple de Sahak et de Mesrop. On dit qu'il était le fils de la sœur de Movsēs, le Père des rhéteurs, et l'un des soixante, choisis pour leur intelligence, leur belle voix et leur endurance, qui, cent onze ans après saint Grégoire, furent désignés pour découvrir l'écriture de cette nation et partirent à l'étranger pour étudier la philosophie et la rhétorique, ainsi que pour faire des traductions à Alexandrie, à Athènes et dans d'autres provinces. Voici ceux qui partirent avec lui: Mambrē, le frère de Movsēs, Mušē et Ełišē, Eznak, Arjan Arcruni et Ałan. Or, quand ils revinrent, beaucoup de temps était passé et beaucoup d'événements étaient survenus dans ce pays: saint Sahak avait été écarté de son siège (patriarcal), Artašir avait été tué par le prêtre Surmak à cause de la trahison des princes, alors qu'on avait établi un prélat d'origine syrienne. Vingt-huit ans après la découverte de l'alphabet (arménien), les saints (compagnons) de Vardan avaient été massacrés et le patriarcat avait été coupé en deux: Yohan Mandakuni était catholicos du côté des Perses et Giwt, du côté des Grecs, l'un des saints prêtres disciples (de Mesrop).

(p. 6) Au temps du pontificat de Tēr Giwt en Arménie, arrivèrent certains hommes de la province d'Antioche, d'un village appelé Awšin, dont les noms étaient Kostandin, Petros et Tʿēodorē. Revêtus du cilice, nu-pieds, jeûnant, hypocrites, les genoux et le front [var. les doigts] calleux comme ceux du chameau pour les montrer aux hommes, ils disaient que Marie n'est pas Théotokos et que la croix n'est pas la croix du Seigneur, mais le supplice des voleurs. Lorsque Giwt entendit parler du retour de David et de ses compagnons, il fut tout réjoui et consolé dans son âme et il lui écrivit la lettre suivante.

(p. 7) Lettre de Giwt à Dawitʿ...

(p. 8) Réponse de Dawitʿ...

(p. 9) De Dawitʿ, l'invincible philosophe, *Eloge de la sainte Croix qui a reçu Dieu*: «Exaltez le Seigneur Notre Dieu, déclare le prophète, adorez le saint piédestal de ses pieds»... (jusqu'à p. 25, puis les œuvres philosophiques de Dawitʿ).

[19] N. AKINEAN 1959, p. 49-53.

[20] *Ibid.*, p. 53-59 (scolies de Grigor, fils d'Abas), et p. 59-62 (scolies d'Aṙakʿel Siwnecʿi).

[21] D'une façon assez significative, tandis que les controverses se déchaînent en 1688 à Ispahan contre les missionnaires romains et les autorités de l'Eglise arménienne, ces dernières font imprimer l'histoire de Dawitʿ, mentionnée *supra* n. 14, en tête du *Recueil contre les dyophysites* (cf. R. H. KÉVORKIAN 1986, p. 124 n° 102, et J.-P. MAHÉ, *ibid.*, p. XX-XXI). L'élaboration, au Xe siècle, de légendes anti-chalcédoniennes concernant Dawitʿ s'expliquerait bien si, comme le croit Y. Manandean (cf. *infra* n. 65), la traduction arménienne des œuvres du philosophe a d'abord été effectuée (au VIIe s.) dans des milieux arméniens du camp adverse, c'est-à-dire chez les Chalcédoniens.

La première édition moderne des œuvres de Dawitʿ (Venise 1833) lui attribue le *Panégyrique de la sainte Croix*[22], les *Définitions de la philosophie, Cinq adages*, un écrit *Sur la division*, la traduction de l'*Isagogê* de Porphyre et son commentaire, la traduction des *Catégories* d'Aristote et leur commentaire, la traduction de l'*Interprétation* et son commentaire, le commentaire des *Analytiques*, des scolies sur la *Grammaire*[23], la traduction des opuscules pseudo-aristotéliciens *Sur le monde* et *Sur les vertus*. N. Akinean cite vingt œuvres attribuées à Dawitʿ et plus de vingt-six traductions[24].

Pour résoudre le problème posé par cet ensemble disparate, il est nécessaire de distinguer plusieurs Dawitʿ. Selon N. Akinean, il n'y en aurait eu que deux[25]. Tout d'abord, aurait vécu à Alexandrie, dans la seconde moitié du VIe s., parmi les élèves d'Olympiodore le Jeune, disciple du néo-platonicien Ammonius, un certain David, vraisemblablement condisciple d'Elias. Rien n'indique qu'il faille croire la tradition médiévale arménienne selon laquelle ce David aurait été arménien. Devenu maître à son tour, il aurait dispensé en grec un enseignement oral noté par ses élèves (mais peut-être tout simplement rédigé par lui-même, suivant le sens qu'on donne au titre des manuscrits, 'Ἀπὸ φωνῆς Δαβίδ[26]).

Aux VIIe-VIIIe s., un second personnage du même nom, Dawitʿ fils d'Ełiay, arménien né vers 630 dans le canton de Harkʿ, de la province de Turuberan, aurait été instruit de la philosophie à Constantinople, gratifié du titre de Hypatos, ordonné prêtre et envoyé en mission officielle par l'empereur à Damas, auprès de Moawia. A son retour il se serait adonné à la traduction. On lui devrait notamment la version arménienne des œuvres de son homonyme, le néo-platonicien David, élève d'Olym-

---

[22] On peut lire une traduction anglaise de ce panégyrique par H. Nersoyan et A. Ashjian, dans A. SANJIAN 1986, p. 81-100. H. Nersoyan essaie précédemment de démontrer (*ibid.* p. 65-79, spécialement p. 66-68) que l'auteur de ce panégyrique est bien le commentateur de l'*Organon*, ce qui semble, en fait, absolument exclu. Pour les autres œuvres contenues dans l'édition de Venise, voir les éditions de David l'Invincible par S. Arevšatyan et notre discussion ci-dessous. Pour les éditions antérieures à 1833 et la bibliographie générale des œuvres attribuées à Dawitʿ, cf. A. SANJIAN 1986, p. 5-6, n. 10-13. Sur la version arménienne des œuvres d'Aristote, voir F. C. CONYBEARE 1892, dont l'information, aujourd'hui dépassée, doit être complétée à l'aide des références données par A. TESSIER 1984.

[23] Ces scolies s'intitulent *patčaṙ*, c'est-à-dire 'motif'. Le commentaire proprement dit du grammairien Dawitʿ, longtemps considéré comme perdu et reconstitué par N. ADONTZ (1970, p. 79-124) sur la base de scolies plus récentes, a été retrouvé en 1954 par G. B. J̌ahukyan (cf. N. ADONTZ 1970, p. 312-332).

[24] N. AKINEAN 1959, p. 107-163. Selon cet auteur, toutes ces œuvres sont de Dawitʿ Harkʿacʿi, qui est également l'auteur de toutes ces traductions.

[25] Cf. N. AKINEAN 1959, p. 29-30 et V. INGLISIAN 1963, p. 170.

[26] M. RICHARD 1950.

piodore, et la plupart des œuvres que la tradition arménienne attribue à David l'Invincible.

Selon V. K. Č'aloyan[27], la réalité serait encore plus complexe. Il y aurait lieu de distinguer jusqu'à six (ou peut-être sept) David différents:

1° David l'Invincible, élève d'Olympiodore, dont nous examinerons ci-dessous les œuvres authentiques.

2° Dawit' le Grammairien, commentateur arménien de la *Grammaire* de Denys de Thrace, peut-être à la fin du VIe s. Comme l'a bien observé N. Adontz[28], cet auteur approuve la répartition des discours en trois genres δικανικόν (*atenakan*), συμβουλευτικόν (*batxohakan*) et πανηγυρικόν (*kac'rdakan*). Cette répartition est au contraire rejetée dans les *Prolégomènes* à la philosophie, attribués au précédent David. Le Grammairien ne peut donc être ni l'auteur, ni le traducteur de ces *Prolégomènes*.

3° Dawit' Bagrewandc'i[29], envoyé par Constant II Héraclius (642-668) pour porter au concile de Duin (649) un projet d'union des Eglises grecque et arménienne, qui fut rejeté par le Catholicos Nersēs III le Constructeur (641-661) et par le Patrice d'Arménie, T'ēodoros Ṛštuni. Ce Dawit' est qualifié de philosophe, mais c'est évidemment une autre personne que le commentateur d'Aristote ou son traducteur.

4° Dawit' Tarōnec'i, l'Hypatos, traducteur des VIIe-VIIIe siècles, qui a collaboré avec Step'annos Siwnec'i[30] pour la traduction de Denys l'Aréopagite, de Némésius d'Emèse etc. Ses traductions sont d'un style différent et nettement plus récent que les traductions de philosophie païenne incluant les commentaires de l'*Organon*.

5° Dawit' Hark'ac'i[31], théologien monophysite arménien du VIIe s., qui a écrit différents traités à la demande du Catholicos Anastas (661-667) et du Patrice Ašot Bagratuni, gouverneur d'Arménie de 682 à 685.

6° Dawit' K'ert'oł (c'est-à-dire ποιητής ou γραμματικός) ne paraît pas être une personnalité définie. Cette désignation, qui apparaît dans les sources arméniennes médiévales, pourrait aussi bien s'appliquer aux David n°s 1, 2 ou 5.

---

[27] Cf. V. K. Č'ALOYAN 1975, p. 93 s. et IDEM 1980.

[28] Cf. N. ADONTZ 1970, p. CXXIV et *supra* n. 23.

[29] Cf. R. GROUSSET 1947, p. 300.

[30] Cf. V. INGLISIAN 1963, p. 171.

[31] Cf. V. K. Č'ALOYAN 1975, p. 96, qui rapporte l'opinion de G. Tēr Mkrtč'ean, en 1902, situant cet auteur au début du VIe s., puis se réfère aux documents publiés en 1906 par G. Yovsēp'ean et obligeant à déplacer son activité dans la seconde moitié du VIIe s. Sur le Catholicos Anastas, voir R. GROUSSET 1947, p. 305 (qui, par erreur, prolonge le gouvernement de Grigor Mamikonean de 662 à 685, alors qu'Ašot Bagratuni lui succède en 682 [cf. J. AČAṘEAN 1972, t. 1, p. 181 n. 10]).

7° David de Thessalonique[32], moine du VIe s., d'origine orientale (peut-être mésopotamienne ou arménienne), réputé à Constantinople pour l'énergie de son ascèse, et surnommé Νικήτας, est inconnu des sources arméniennes et paraît étranger au débat. Certains philologues modernes ont néanmoins voulu l'identifier au commentateur — supposé arménien — de l'*Organon* d'Aristote.

Examinons maintenant quelles sont les œuvres authentiques de David l'Invincible (n° 1).

Les titres des manuscrits grecs[33] attribuent à un philosophe David (ἀπὸ φωνῆς Δαβὶδ τοῦ Θεοφιλεστάτου [καὶ Θεόφρονος] φιλοσόφου) 1) des Προλεγομένα τῆς φιλοσοφίας 2) des Σχόλια εἰς τὴν Εἰσαγωγὴν Πορφυρίου 3) une Ἐξήγησις τῶν δέκα κατηγοριῶν. Dans leurs versions arméniennes[34] ces trois œuvres sont respectivement intitulées 1) *Définitions et divisions de la philosophie contre quatre objections de Pyrrhon* 2) *Analyse de l'Isagogê de Porphyre* 3) le titre manque, du fait que le texte est mutilé[35]. Les deux œuvres qui ont un titre sont attribuées à « Dawitʻ, Trismégiste et Invincible philosophe» ou à « Dawitʻ, philosophe de Nergin». Les commentateurs médiévaux expliquent ce dernier terme comme le nom d'une localité de la province de Tarōn, mais il pourrait bien s'agir, selon une remarque de N. Akinean[36], de la déformation de l'épithète *nerkʻin* («intérieur»), revendiquant Dawitʻ comme un philosophe «de l'intérieur», c'est-à-dire supposé chrétien, par opposition aux philosophes «de l'extérieur» (*artakʻinkʻ*/ θύραθεν ou τῶν ἔξωθεν). A ces trois œuvres, il y a peut-être lieu de joindre un *Commentaire sur l'Analytique* d'Aristote[37], dont le texte grec n'a pas été conservé, mais que les manuscrits arméniens attribuent à Dawitʻ.

---

32 Cf. V. Rose 1887.

33 Voir David l'Invincible, éd. 1904, et Elias, éd. 1900, pour l'édition critique du texte grec de ces œuvres.

34 Cf. David l'Invincible, éd. 1960, 1976, 1980; B. Kendall - R. W. Thomson 1983 et Elias, éd. 1911, pour les différentes éditions critiques et traductions diverses de la version arménienne de ces œuvres.

35 Dans le manuscrit de Vienne N° 112, les deux premiers chapitres de ce commentaire sont attribués à un mystérieux «Amelaxos» (Jamblique? Amphiloque?), auquel est aussi attribué le commentaire arménien de l'*Interprétation*. Les chapitres suivants du *Commentaire sur les Catégories* sont attribués à «Antonios Ermis», c'est-à-dire peut-être Ammonius Hermiae (cf. *infra* n. 57). Ce commentaire, dont la tradition manuscrite grecque attribue l'original à David, est à distinguer d'un autre *Commentaire des Catégories*, uniquement connu en version arménienne (Elias, éd. 1911, p. 140-149): s'agirait-il de celui que mentionne F. C. Conybeare 1892, p. xiii-xxii?

36 N. Akinean 1959, p. 63-64.

37 Cf. David l'Invincible, éd. 1967. On notera qu'à l'exception de S. Arevšatyan les philologues contemporains n'ont généralement pas attribué à David le *Commentaire sur l'Interprétation* connu en version arménienne (cf. *supra* n. 35).

Contrairement aux positions très critiques d'A. Busse, éditeur des textes grecs, et de Y. Manandean, spécialiste de la langue des anciennes versions arméniennes, S. Arevšatyan, le dernier éditeur et traducteur de ces versions, soutient que les trois œuvres attribuées en grec à David ainsi que le *Commentaire sur l'Analytique* sont effectivement dues à un seul et même auteur de langue grecque.

On se rappellera en effet que, dans l'édition des *Commentatores Aristotelis graeci*, A. Busse[38] prétend restituer à Elias le *Commentaire sur les Catégories*, que la tradition manuscrite grecque attribue à David. Ce dernier, estime-t-il, ne saurait être l'auteur d'une œuvre qui semble contredire sur plusieurs points[39] son *Commentaire sur l'Isagogê.* Y. Manandean[40] s'accorde avec A. Busse pour refuser à David la paternité de ce *Commentaire sur les Catégories*, mais il se fonde sur le témoignage d'un compilateur du XIVe s., Yovhannēs Orotnecʻi[41], pour affirmer que l'auteur de ce texte n'est pas David, mais son maître Olympiodore, auquel il faudrait attribuer également le *Commentaire sur l'Isagogê*, publié par A. Busse sous le nom d'Elias[42]. Y. Manandean n'hésite pas à résoudre les difficultés soulevées par son hypothèse en supposant qu'Olympiodore, tout d'abord païen, fut ensuite baptisé sous le nom d'Elias, si bien que ces deux noms désignent un seul et unique personnage[43]!

A vrai dire, ces cascades d'hypothèses ne font qu'embrouiller la question. Certes, on peut légitimement supposer, d'après le témoignage de Grigor Magistros[44], un savant arménien du XIe s., qu'il existait une ancienne version arménienne d'Olympiodore citée par David dans ses *Prolégomènes*[45]. On peut également concevoir que Yovhannēs Orotnecʻi ait bien, comme il le prétend, tiré de cette version arménienne d'Olympiodore les explications qu'il donne sur les *Catégories* et qui sont extrêmement voisines du *Commentaire* attribué en grec à David et partiellement connu en version arménienne[46]. On peut finalement constater que les citations d'Olympiodore dans les *Prolégomènes* de David ressemblent beaucoup à certains passages du *Commentaire sur l'Isagogê* attribué à

---

[38] Cf. Elias, éd. 1900, p. v-ix.
[39] *Ibid.* p. viii: nous discuterons tous ces points ci-dessous.
[40] Y. Manandean 1928, p. 36 s.
[41] Cf. V. Inglisian 1963, p. 208.
[42] Cf. Y. Manandean 1928, p. 43.
[43] *Ibid.* p. 47 s.
[44] V. Inglisian 1963, p. 188-189.
[45] Cf. Grigor Magistros, éd. 1910, p. 66 (Lettre 21): «Nous avons trouvé aussi, écrit justement en langue arménienne par les traducteurs, le livre d'Olympiodore que mentionne David» (Pour ces citations, voir David l'Invincible, éd. 1904: A. Busse, p. 16,3. 31,34. 64,32).
[46] Voir ces textes, mis en parallèle par Y. Manandean 1928, p. 36-38.

Elias[47]. Mais cela oblige-t-il vraiment à conclure qu'Olympiodore et Elias sont un seul auteur, à qui l'on doit les deux commentaires en question sur l'*Isagogê* et sur les *Catégories*?

Dans la mesure où Elias et David ont été des élèves d'Olympiodore, il n'y aurait rien d'anormal à ce qu'ils reproduisent son enseignement. D'autre part, si l'on suppose que le *Commentaire sur les Catégories* de David est en réalité d'Olympiodore, à qui attribuera-t-on le *Commentaire* sur le même livre publié par A. Busse sous le nom du même Olympiodore[48]? Enfin, avant de refuser à David la paternité de son *Commentaire sur les Catégories*, on ferait bien de se demander si A. Busse a des motifs vraiment décisifs de rejeter le témoignage unanime de la tradition manuscrite grecque.

C'est ce que conteste vigoureusement S. Arevšatyan, en s'efforçant de réfuter point par point l'argumentation du savant allemand[49].

Tout d'abord, affirme ce dernier, alors que David promet, dans le *Commentaire sur l'Isagogê* (Busse, p. 94,8; Arevšatyan, p. 24,31) «si la logique est une partie ou un instrument de la philosophie, nous l'apprendrons dans les Catégories», il n'y a, selon A. Busse, aucune explication sur ce point dans le *Commentaire sur les Catégories* attribué en grec à David: par conséquent, ce *Commentaire* ne peut être de lui. Cet argument repose sur une allégation inexacte.

En effet, on lit bien dans le commentaire en question (Busse, p. 177,11-14; Arevšatyan, p. 207): «la logique, étant un instrument de la philosophie, distingue le vrai du faux et le bien du mal, afin que nous n'ayons pas d'opinions fausses et que nous ne commettions pas le mal». Bien plus, l'auteur revient plusieurs fois sur cette question (Busse, p. 118,20-22; Arevšatyan, p. 208): «Ceux qui disent qu'il vaut mieux partir de la logique déclarent: la logique est un instrument et il faut tout d'abord connaître l'instrument puis, dans ces conditions, en faire usage». Ailleurs (Busse, p. 118,34-35; Arevšatyan, p. 210), le syllogisme est comparé à un instrument semblable à un crible; l'auteur poursuit (Busse, p. 119,16-22; Arevšatyan, p. 211): «la logique, étant semblable en quelque

---

[47] *Ibid.* p. 42-47.

[48] Cf. Olympiodore, éd. 1902. Y. Manandean 1928, p. 49, propose de résoudre cette difficulté en attribuant le commentaire en question, soit à un autre Olympiodore, soit au même, à une autre époque de son enseignement.

[49] Cf. S. Arevšatyan 1969, dont nous résumons ci-dessous la démonstration, fondée exclusivement sur la version arménienne de David, en y ajoutant des références précises au texte grec. Dans les citations ci-dessous, nous indiquons d'abord la référence aux éditions d'A. Busse (David l'Invincible, éd. 1904, Elias, éd. 1900), puis aux éditions des versions arméniennes par S. Arevšatyan (David l'Invincible, éd. 1976 et 1980) mais, sauf indication contraire, (notamment pour David l'Invincible, éd. 1967), c'est toujours le grec que nous traduisons.

sorte à un crible, ainsi que nous l'avons dit précédemment, retient le vrai du point de vue théorique et le bien du point de vue pratique, écartant le faux du théorique et le mal du pratique ... en recourant à la démonstration qui est, en vérité, l'herbe magique d'Hermès, dont il suffit de s'armer pour résister au charme des Sirènes, c'est-à-dire aux fausses doctrines des sectes philosophiques».

Comme on le constate aisément d'après ces citations, la première objection d'A. Busse peut sembler dépourvue de fondement. L'auteur du *Commentaire sur les Catégories* tient la promesse du *Commentaire sur l'Isagogê*, en expliquant à plus d'une reprise en quel sens la logique peut être considérée comme un instrument de la philosophie[50].

Mais S. Arevšatyan a en outre observé que, dans la version arménienne du *Commentaire sur l'Isagogê*, on peut relever encore d'autres renvois, tous pertinents, au *Commentaire sur les Catégories.* Curieusement, ces renvois ne figurent pas dans les passages correspondants du texte grec sur l'*Isagogê.* Par exemple, dans le *Commentaire sur l'Isagogê* (Arevšatyan, p. 36,7-9), David demande: «Pourquoi (Platon et Aristote) ont-ils désiré user d'obscurité? Nous l'apprendrons parfaitement dans les *Catégories* d'Aristote». A la place de ce passage de l'ancienne version arménienne, le grec (Busse, p. 106,1-107,20) donne un développement beaucoup plus long sur l'ἀσάφεια, sans renvoi explicite au *Commentaire sur les Catégories*, où ce thème est néanmoins repris, comme l'annonçait la version arménienne, successivement à propos d'Aristote et de Platon (Busse, p. 124,25-31; Arevšatyan, p. 217): «le neuvième point de nos propositions était de rechercher pourquoi Aristote s'est exercé à l'obscurité. En effet, il n'était pas naturellement obscur ... mais au contraire, étant naturellement clair, il s'est exercé à l'obscurité»; (Busse, p. 125,14-15; Arevšatyan, p. 218) «quant à ce que dit Platon en usant d'obscurité 'afin que si la lettre subissait quelque accident sur terre ou sur mer, celui qui la lirait n'y comprenne rien' (*Ep.* II, 312 d), c'est pour rechercher le secret».

Ailleurs, la version arménienne du *Commentaire sur l'Isagogê* indique (Arevšatyan, p. 76,11-13): «ce qu'est le synonyme et ce qu'est l'homonyme, nous l'apprendrons avec précision dans les *Catégories* d'Aristote». Le grec correspondant (Busse, p. 139,1-12) mentionne bien ces deux termes, mais sans renvoi aux *Catégories.* Cependant, le *Commentaire sur les Catégories* y revient fort longuement, aussi bien en grec (Busse, p. 135 s.) qu'en arménien (Arevšatyan, p. 225 s.).

---

[50] Il convient toutefois d'observer que la question n'est pas traitée d'une façon aussi méthodique que dans le *Commentaire sur l'Analytique*, où l'auteur réfute en détail les thèses adverses avant de présenter sa propre position (DAVID L'INVINCIBLE, éd. 1967, p. 54-64).

Enfin, dans la version arménienne du *Commentaire sur l'Isagogê* (Arevšatyan, p. 146,3-6), nous lisons: «les essences n'ont pas de contraires parce qu'elles ne sont pas dans la substance, mais elles sont des substances, comme nous allons l'apprendre dans les *Catégories* d'Aristote». Le renvoi aux *Catégories* manque en grec (Busse, p. 190,24 s.), mais la question est bien traitée dans le *Commentaire sur les Catégories* (Busse, p. 172,31-33; Arevšatyan, p. 267): «Aristote, ayant montré qu'à toute essence revient de n'être pas dans la substance, démontre maintenant que cela ne revient pas seulement à l'essence, mais aussi aux différences»; et plus loin (Busse, p. 179,16-17; Arevšatyan, p. 275): «mais l'essence n'est pas dans la substance, par conséquent l'essence n'a pas de contraire qui la combatte».

Il ne faudrait pas se hâter de former l'hypothèse que, dans tous ces cas où la version arménienne du *Commentaire sur l'Isagogê* renvoie avec pertinence au *Commentaire sur les Catégories*, alors que ces renvois ne figurent pas dans le grec édité par A. Busse, ils ont été purement et simplement ajoutés par le traducteur arménien. En réalité les faits sont plus complexes. Il conviendrait plutôt d'examiner en détail toutes les différences — d'ailleurs assez considérables — qui existent entre la version arménienne de David et les textes grecs correspondants. Seule une enquête minutieuse — qui reste encore à faire[51] — permettrait de juger si l'ancienne version arménienne offre un texte remanié[52] ou au contraire (comme il est arrivé pour d'autres œuvres, par exemple pour les *Progymnasmata* de Théon d'Alexandrie[53]), une rédaction plus ancienne que les manuscrits grecs actuellement connus. Dans ce dernier cas, la pertinence des renvois au *Commentaire sur les Catégories* relevés par S. Arevšatyan ne ferait que renforcer les liens de cette œuvre avec le *Commentaire sur l'Isagogê* et confirmer que l'un et l'autre ont bien été rédigés par David.

La deuxième objection d'A. Busse paraît à peine plus solide que la première. D'après lui, les deux commentaires donneraient des explications contradictoires du terme *péripatéticien*. Voyons d'abord l'explication du *Commentaire sur l'Isagogê* (Busse, p. 121,8-18; Arevšatyan, p. 56,22-28): «il vaut la peine de chercher pourquoi les aristotéliciens sont appelés péripa-

---

[51] R. W. Thomson esquisse une telle comparaison pour les *Prolégomènes*, dans B. KENDALL - R. W. THOMSON 1983.

[52] R. W. Thomson (*ibid.* p. XVIII s.) met en évidence beaucoup d'abrègements propres à l'arménien ou d'interventions délibérées du traducteur pour donner *mutatis mutandis* l'équivalent arménien de certains noms mythologiques grecs (par exemple τραγέλαφος/*aralez*, être fantastique qui, selon la mythologie arménienne, est pourvu d'une tête de chien), ou ajouter des précisions supplémentaires tirées d'autres sources.

[53] Cf. THÉON D'ALEXANDRIE, éd. 1938, p. 211: «Für den griechischen Text stellt die ganz wörtliche armenische Uebersetzung... eine Ueberlieferung dar, die viel älter ist als die in den erhaltenen Handschriften gebotene».

téticiens. On dit qu'Aristote était appelé péripatéticien pour la raison qu'il donnait ses entretiens en marchant de long en large, par révérence à l'égard de son maître. En effet, il n'osait pas, tant que Platon allait çà et là, donner ses entretiens dans une chaire. D'autres disent que cela est faux: au contraire, il voulait s'opposer à lui. Quelle audace chez les gens qui lui font ce reproche! Bien loin de s'opposer à lui, il avait toujours pour lui la plus grande vénération, ainsi que le prouve l'inscription d'Aristote sur la tombe de Platon: Aristote éleva cet autel à Platon, / Homme que les méchants n'ont pas droit de louer».

D'après A. Busse, ces explications contredisent celles du *Commentaire sur les Catégories* (Busse, p. 113,2-4; Arevšatyan, p. 202): «les péripatéticiens furent ainsi nommés, non parce qu'ils enseignaient en se promenant de long en large, mais parce qu'ils héritèrent de l'école de Platon, par l'intermédiaire de Speusippe, qui donnait ses cours en marchant de long en large». En réalité cette phrase s'insère dans un long développement qui commence une page plus haut par la remarque suivante (Busse, p. 112,17-20; Arevšatyan, p. 201): «le septième mode de dénomination des écoles philosophiques procède de quelque circonstance. Par exemple, les péripatéticiens (furent ainsi nommés) d'après Platon, qui donnait ses entretiens en marchant de long en large, afin d'exercer le corps en même temps que l'âme». Cette explication ne recoupe pas exactement celle du *Commentaire sur l'Isagogê*, mais elle ne contredit pas, à proprement parler, les indications de ce dernier texte concernant le respect d'Aristote pour son maître Platon.

A. Busse voit enfin une contradiction entre l'exposé du *Commentaire sur l'Isagogê* et celui du *Commentaire sur les Catégories* à propos des livres inauthentiques. Il faut avouer que, malgré d'indéniables ressemblances, les deux traités divergent sur ce point d'une façon assez significative. Examinons les deux textes.

Commentaire sur l'Isagogê (Busse, p. 81-82; Arevšatyan, p. 4-6)

> Les livres inauthentiques apparaissent de quatre façons. Ou bien par homonymie, qui peut être double: homonymie des auteurs ou homonymie des ouvrages (*1*) ... Selon la deuxième façon, un livre inauthentique apparaît par suite du goût des honneurs ou de la vaine gloire, quand il se rencontre un auteur obscur et méprisé qui, voulant faire que son livre soit lu, inscrit dans le titre le nom d'un ancien illustre, afin que son présent ouvrage paraisse digne du meilleur accueil en raison du crédit de cet homme (*2*). Selon la troisième façon, un livre inauthentique apparaît en raison d'un goût honteux du lucre, lorsque quelqu'un, voulant se procurer des gains supplémentaires, forge un ouvrage et inscrit dans le titre quelque nom ancien, ce qui advint, dit-on, du temps de Pisistrate. En effet, on dit que Pisistrate décida de rassembler les vers d'Homère colportés ici ou là et fixa

une récompense pour ceux qui lui apporteraient des vers homériques. A la suite de quoi beaucoup se mettaient à forger des vers par goût honteux du lucre et les lui rapportaient comme étant d'Homère pour en tirer un profit (*3*). Selon la quatrième façon, un livre inauthentique apparaît par suite de l'amour pour un maître. En effet, beaucoup font des ouvrages et, par amour pour leur maître, ils écrivent le nom du maître dans le titre, comme l'ont fait justement les Pythagoriciens (*4*)...

Commentaire sur les Catégories (Busse, p. 128; Arevšatyan, p. 222)

On forge des livres inauthentiques de cinq façons. Ou bien en raison de la noblesse d'âme de disciples attribuant à leurs maîtres leurs propres compositions, comme les œuvres attribuées à Pythagore et à Socrate, qui ne sont pas de Socrate ni de Pythagore, mais des socratiques et des pythagoriciens (*a*). Ou bien en raison d'une libéralité royale, comme lorsque Iobatès, roi des Libyens, rassemblait les écrits de Pythagore, de Ptolémée et d'Aristote. Certains, par esprit mercantile, ramassant les premiers ouvrages venus, les frottaient d'huile de cèdre et les faisaient pourrir en y appliquant des grains de blé nouveaux pour leur donner le prestige du temps (*b*). Ou bien par suite d'une homonymie, soit des auteurs, soit des écrits, soit des titres de citations (*c*)... Ou bien, dans le cas de morceaux choisis, on a supposé qu'ils étaient de celui-là même qui a fait les extraits et non pas des auteurs primitifs (*d*). Ou bien, par vanité de produire des ouvrages sensationnels, certains auteurs obscurs, pour faire sensation et pour avoir l'air de posséder de tels livres, ont inscrit dans le titre le nom d'un auteur illustre (*e*).

Comme on le voit, le développement du *Commentaire sur l'Isagogê* est en quatre points, tandis que celui du *Commentaire sur les Catégories* comporte un point supplémentaire; précisément le point *d* de ce dernier texte n'a pas d'équivalent dans le premier. D'autre part, si les points *1* et *c*, *2* et *e*, *3* et *b*, *4* et *a* se correspondent approximativement, ni le vocabulaire ni les exemples cités ne sont exactement les mêmes; *2* ne distingue que deux types d'homonymie, alors que *c* en distingue trois, etc. Ces divergences sont indéniables et assez importantes. Nous obligent-elles, comme le pense A. Busse, à contester l'attribution des deux écrits au même David, malgré le témoignage de la tradition manuscrite? S. Arevšatyan ne le croit pas et s'efforce de minimiser les différences entre les deux textes. Nous laissons le lecteur juge de ce débat. Observons toutefois que, dans le cas où David serait bien l'auteur des deux textes, on pourrait admettre qu'il compile, plus ou moins librement, dans ses deux ouvrages, des sources ou des enseignements oraux différents.

Mais S. Arevšatyan ne se contente pas de revendiquer pour David les trois œuvres que lui attribuent les manuscrits grecs. Il veut y ajouter aussi le *Commentaire sur l'Analytique* transmis sous le nom de ce philosophe en version arménienne.

Cette attribution avait été autrefois rejetée par Y. Manandean qui,

entre autres arguments, prétendait tirer les conséquences de l'observation d'A. Busse, dont nous avons précédemment constaté l'inexactitude. Il s'agit toujours de savoir si la logique est une partie ou un instrument de la philosophie. A cette question posée dans le *Commentaire sur l'Isagogê*, David promet de répondre dans le *Commentaire sur les Catégories*. Il n'y répond pas, disent par erreur A. Busse et Y. Manandean: donc le commentaire qui lui est attribué n'est pas de lui, mais d'un autre auteur, Elias ou Olympiodore. Or, Elias promet dans son *Commentaire sur l'Isagogê* de répondre à cette question dans le *Commentaire sur l'Analytique*. Précisément, le *Commentaire* arménien *sur l'Analytique* consacre deux chapitres à ce débat (Arevšatyan, p. 54-64). Il n'en faut pas plus à Y. Manandean pour suggérer que ce commentaire appartient à Elias plutôt qu'à David[54].

S. Arevšatyan a beau jeu à montrer la faiblesse de cette argumentation qui repose sur des prémisses partiellement erronées et à mettre en parallèle avec le *Commentaire sur l'Analytique*, les passages du *Commentaire sur les Catégories* (Busse, p. 117-118; Arevšatyan, p. 207-211) que nous avons précédemment examinés[55]. Rappelons la position finale de l'auteur du *Commentaire sur l'Analytique*: la logique n'est, exclusivement, ni une partie (thèse stoïcienne), ni un instrument (thèse aristotélicienne) de la philosophie, mais les deux à la fois (thèse platonicienne, cf. Arevšatyan, p. 64).

On serait en droit d'observer que les parallèles textuels invoqués par S. Arevšatyan entre le *Commentaire sur l'Analytique* et le *Commentaire sur les Catégories* ne prouvent pas à proprement parler que l'auteur des deux œuvres soit la même personne. Il pourrait s'agir de deux auteurs différents appartenant à la même école, l'un empruntant à l'autre ou tous deux s'inspirant d'un même maître[56]. Mais il faut bien convenir que l'on n'a guère apporté jusqu'ici d'indice vraiment sérieux permettant de contester la tradition manuscrite arménienne attribuant le *Commentaire de l'Analytique* à David.

On peut donc se satisfaire, dans l'état actuel de publication et d'étude des textes, d'attribuer à David les *Prolégomènes* et les trois commentaires qui nous sont transmis sous son nom en version arménienne. M. Rapava a montré la cohérence d'ensemble de cette œuvre, qu'elle a comparée

---

[54] Cf. Y. Manandean 1928, p. 66-67.

[55] Cf. S. Arevšatyan 1969, p. 16-17.

[56] Y. Manandean 1928, p. 61-65, montre bien la parenté de ce texte avec les autres œuvres de la même école, en disposant des parallèles textuels entre le *Commentaire sur l'Analytique* attribué à David et le commentaire d'Ammonius sur le même livre, ainsi que les *Prolégomènes* d'Olympiodore et le *Commentaire sur les Catégories*, dont nous avons discuté l'attribution entre Elias ou David.

avec pertinence à celle d'Ammonius, fils d'Hermias, maître d'Olympiodore[57].

Il nous reste à donner quelques indications sur les origines et la date de l'ancienne version arménienne de David, qui appartient au troisième groupe des traductions hellénisantes, suivant la terminologie communément admise depuis l'ouvrage fondamental de Y. Manandean[58]. On sait que ces traductions, postérieures aux versions patristiques du Ve s., se caractérisent par un souci de plus grande littéralité, obtenue au moyen du décalcage systématique des mots grecs analysés en préfixes, radicaux et suffixes, et reproduits, composante pour composante, à l'aide d'équivalents arméniens[59]. Au fur et à mesure le système se complique et se perfectionne, chaque nouvelle version bénéficiant des acquis des versions précédentes, en sorte que l'étude typologique du vocabulaire permet d'établir une chronologie relative des traductions.

Selon Y. Manandean, les traductions de David ne sauraient être antérieures à la fin du VIe s., mais pourraient être plus tardives, étant donné que l'on n'a guère de citations datées avant la seconde moitié du siècle suivant[60]. Cette position se justifie, si l'on admet que David était l'élève d'Olympiodore[61], qui vivait encore à Alexandrie en 565. Toutefois S. Arevšatyan[62] situe la naissance de David vers 475 et suppose que ses œuvres furent traduites en arménien de son vivant, vers 550. En sens inverse, A. Terian[63], qui voit en David, comme Y. Manandean, un des

[57] Cf. M. RAPAVA 1982 et *supra* n. 35. On doit à la même savante géorgienne une édition critique de la tradition géorgienne d'Ammonius (qui date probablement du XIIe s.), accompagnée d'un remarquable lexique géorgien-grec (cf. AMMONIUS, fils d'Hermias, éd. 1983). Plusieurs articles sur la doctrine de David sont réunis dans A. SANJIAN 1986 et dans *David l'Invincible* 1983.

[58] Cf. Y. MANANDEAN 1928. D'autres traductions étudiées plus récemment ont été, depuis, intégrées à la classification de cet auteur (cf. S. AREVŠATYAN 1971, p. 16-18; A. TERIAN 1982, p. 175-177: tout en acceptant la typologie des groupes définis par Y. Manandean, ces deux savants discutent des points de repère permettant de fixer la chronologie).

[59] Ce procédé a été élucidé d'une façon exemplaire par CH. MERCIER (†) 1978/79, qui a servi, depuis, de modèle à d'autres études. On trouvera la bibliographie la plus récente dans J. PARAMELLE - E. LUCCHESI 1984, p. 66-70, avec une analyse très éclairante de la traduction de Philon et un lexique arménien-grec p. 247-253.

[60] Cf. Y. MANANDEAN 1928, p. 197-202: le témoin le plus ancien de la traduction arménienne de David est Anania Širakac'i, qui compose son œuvre vers le milieu du VIIe s., en tout cas avant la mort du Catholicos Anastas (667). Voir à ce sujet J.-P. MAHÉ 1987, p. 171.183.

[61] Cf. B. KENDALL - R. W. THOMSON 1983, p. XI et R. T. WALLIS 1972, p. 139 n. 1.

[62] Cf. S. AREVŠATYAN 1981, p. 34-35. Les vues de cet auteur sont reprises par A. SANJIAN 1986, p. 2-3.

[63] Cf. A. TERIAN 1982, p. 180, qui s'appuie sur R. T. WALLIS 1972, p. 139-140. A vrai dire, l'argument qu'il donne pour soutenir que David est le traducteur de ses œuvres («the dates of authorship and translation are about the same») ne nous paraît pas incon-

auditeurs d'Olympiodore, en fait un contemporain un peu plus âgé de Jean Philopon et d'Etienne d'Alexandrie, qu'il aurait précédés peu avant 610 à Constantinople, où se serait poursuivie une amitié née à Alexandrie. C'est alors que David — qu' A. Terian tient effectivement pour un arménien — aurait traduit dans sa langue nationale les œuvres qu'il avait composées en grec à Alexandrie.

Observons toutefois que, pour des raisons linguistiques, Y. Manandean[64] considère que les *Prolégomènes* à la philosophie et le *Commentaire sur l'Isagogê* n'ont pas été traduits en arménien par la même personne que le *Commentaire sur les Catégories*; au contraire, la traduction du *Commentaire sur l'Analytique* serait assez proche de celle des deux premières œuvres. De plus, le même savant estime que les traductions arméniennes de David ont été effectuées dans des milieux dyophysites[65], ce qui donnerait, remarquons-le en passant, un piquant particulier aux légendes élaborées à partir du Xe s. pour faire de David un des champions de l'antichalcédonisme arménien. Mais nous entrons ici sur le terrain d'hypothèses très incertaines et, en tout cas, prématurées dans l'état actuel de notre connaissance des anciennes traductions arméniennes.

Qu'il nous suffise d'avoir reconnu en David — arménien ou non — un auteur de langue grecque, élève d'Olympiodore le Jeune à Alexandrie vers le milieu du VIe s., où il compose, outre ses *Prolégomènes* à la philosophie et son *Commentaire sur l'Isagogê*, sans doute aussi deux autres commentaires, sur les *Catégories* et sur l'*Analytique*. Ses œuvres, traduites en arménien à la fin du VIe ou au VIIe s., deviennent bientôt le manuel par excellence des écoles médiévales[66]. Confondu avec d'autres David du VIe et du VIIe s., l'auteur alexandrin fait figure de héros national, en qui l'on veut reconnaître un savant omniscient, disciple direct de Maštocʻ, inventeur de l'alphabet arménien, et un brillant défenseur des

---

testable (cf. *supra* n. 60). Quant aux pérégrinations supposées de David, nous avons indiqué (*supra* n. 17) les sources probables de cette fiction et les raisons de notre scepticisme.

[64] Cf. Y. Manandean 1928, p. 161 s.

[65] *Ibid.* p. 202-210. Le raisonnement de Y. Manandean est le suivant. Il y a plusieurs indices que l'intérêt des Arméniens pour l'ontologie d'Aristote est lié aux querelles christologiques qui, à partir du milieu du VIe s., les opposent aux Grecs. Tout d'abord, la *Narratio de rebus Armeniae* § 71 nous assure que la *Réfutation du concile de Chalcédoine* de Timothée Aelure fut traduite en 555, au moment du concile de Duin (cf. G. Garitte 1952, p. 157-158). En sens inverse, les *Cinq adages* (David l'Invincible, éd. 1833, rééd. 1932, p. 217-222), qui sont du même style que la traduction des *Définitions* de David, paraissent destinés à expliquer, d'un point de vue dyophysite, les mots d'essence et de nature. On pourrait donc supposer que les premiers traducteurs de David ont cherché à répliquer aux arguments monophysites tirés de Timothée. Cette hypothèse est combattue par V. K. Čʻaloyan 1975, p. 116 s.

[66] Cf. A. Sanjian 1986, p. 11-14 et n. 25-37 pour la bibliographie.

positions dogmatiques officielles de l'Eglise arménienne. Correctement éditée, grâce aux efforts de plusieurs savants du XXe s., la version arménienne de ses commentaires sur l'*Organon* a été encore très insuffisamment comparée aux textes grecs qui nous sont conservés. Cette comparaison pourrait, dans l'avenir, se révéler assez instructive pour l'histoire de la tradition de ces textes.

Bibliographie

H. Ačaṙean 1972
Hayocʻ anjnanunneri baṙaran (Dictionnaire des anthroponymes arméniens), 5 vol., Beyrouth 1972 [réimpression d'un ouvrage paru à Erévan dans les années 40]

N. Adontz 1970
Denys de Thrace et les commentateurs arméniens (traduit du russe par R. Hotterbeex), Louvain 1970 [traduction d'un ouvrage paru à Saint-Pétersbourg en 1915]

N. Akinean 1959
Dawitʻ Harkʻacʻi Anyaltʻ Pʻilosopʻay. Keankʻn ew gorcerě (David Harkazi Unbesiegter Philosoph. Leben und Wirken), Vienne 1959 [en arménien, avec titre et résumé allemands]

Ammonius, fils d'Hermias, éd. 1983
Amonios Ermisis txzulebebi kartul mcerlobaši (Die Schriften des Ammonios Sohn des Hermias in der georgischen Literatur), éd. M. Rapava, Tbilisi 1983 [édition critique du texte géorgien avec résumé allemand p. 0164-0167 et lexique géorgien-grec p. 176-238]

S. Arevšatyan 1969
«Davitʻ Anhaltʻi žaṙangutʻyuně nor lusabanutʻyamb» (L'héritage de David l'Invincible sous une lumière nouvelle), *Banber Matenadarani* 9 (1969) p. 7-22 [en arménien, avec un résumé en français p. 21-22]

—— 1971
«Platoni erkeri hayeren tʻargmanutʻyan žamanakě» (A propos de l'époque de la traduction en arménien des dialogues de Platon), *Banber Matenadarani* 10 (1971) p. 7-20 [en arménien, avec un résumé en français p. 19-20]

—— 1981
«David l'Invincible et sa doctrine philosophique», *REArm* ns 15 (1981) p. 33-43

—— 1984
«Le 'Livre des êtres' et la question de l'appartenance de deux lettres dogmatiques anciennes», *REArm* ns 18 (1984) p. 23-32

V. K. Čʻaloyan 1975
Hayocʻ pʻilisopʻayutʻyan patmutʻyun. Hin ew mijin darer (Histoire de la philosophie arménienne. Antiquité et Moyen âge), Erévan 1975

—— 1980
«Davitʻ Anhaltʻ (banasirakan aknark)» (David l'Invincible. Aperçu philologique), *Patma-Banasirakan Handes* 1980, 1, p. 52-62

F. C. Conybeare 1892
A Collation with the Ancient Armenian Version of the Greek Text of Aristotle's Categories, De interpretatione, De mundo, De virtutibus et vitiis and Porphyry's Introduction, Oxford 1892

David l'Invincible, éd. 1833
Koriwn Vardapet, Mambrē Vercanol, Dawitʻ Anyaltʻ: Matenagrutʻiwnkʻ (Koriwn le Docteur, Mambrē le Lecteur et Dawitʻ l'Invincible: Œvres), Venise 1833 [rééd. 1932]

——, éd. 1904
Prolegomena et in Porphyrii Isagogen commentarium, éd. A. Busse, Berlin 1904 (CAG)

——, éd. 1960
Sahmankʻ imastasirutʻean (Définitions de la philosophie), éd. S. Arevšatyan [édition

critique du texte arménien, reproduit par Kendall-Thomson 1983 — avec la même pagination — et traduction russe]
——, éd. 1967
Meknut'iwn i Verlucakann Aristotēli (Commentaire de l'*Analytique* d'Aristote), éd. S. Arevšatyan, Erévan 1967 [édition critique du texte arménien et traduction russe]
——, éd. 1976
Verlucut'iwn 'Neracut'eann' Porp'iwri (Analyse de l'*Isagogê* de Porphyre), éd. S. Arevšatyan, Erévan 1976 [texte critique arménien et traduction russe]
——, éd. 1980
Erkasirut'iwnk' p'ilisop'ayakank' (Œuvres philosophiques), éd. S. Arevšatyan [édition critique de l'arménien: nous ne citons cette édition que pour le *Commentaire sur les Catégories*, p. 193-300; le reste du volume reprend David l'Invincible, éd. 1960, 1967, 1976]
David l'Invincible 1983
David the Invincible — The Great Philosopher of Ancient Armenia, Erévan 1983 [Actes du Symposium consacré à David en 1980, à Erévan; les communications sont reproduites dans leur langue originale: allemand, anglais, arménien, russe]
Elias, éd. 1900
In Porphyrii Isagogen et Aristotelis Categorias commentaria, éd. A. Busse, Berlin 1900 (CAG), [NB. Le premier commentaire est d'Elias, le second, de David l'Invincible]
——, éd. 1911
Meknut'iwn Storogut'eanc' Aristotēli, ĕncayeal Ēłiasi imastasiri (*Commentaire sur les Catégories* d'Aristote, attribué au philosophe Elias), éd. H. Manandean, Saint-Pétersbourg 1911 [Commentaire de David, réédité par S. Arevšatyan, cf. David l'Invincible, éd. 1980]
G. Garitte 1952
La Narratio de rebus Armeniae. Edition critique et commentaire, CSCO 132 (Subsidia 4), Louvain 1952
Grigor Magistros, éd. 1910
T'łt'erĕ. (Lettres), éd. K. Kostaneanc', Alexandrapol 1910
R. Grousset 1947
Histoire de l'Arménie, Paris 1947 [réimpression Paris 1973]
V. Inglisian 1963
«Die armenische Literatur», in B. Spuler, *Handbuch der Orientalistik*, I, 7, Armenische und Kaukasische Sprachen, p. 156-254
B. Kendall - R. W. Thomson 1983
Definitions and Divisions of Philosophy by David the Invincible Philosopher. English Translation of the Old Armenian Version with Introduction and Notes, Chico, California 1983 [traduction anglaise en regard de l'arménien — cf. David l'Invincible, éd. 1960 — avec la même pagination]
R. H. Kévorkian 1986
Catalogue des 'Incunables' arméniens (1511-1695); préface de J.-P. Mahé (Cahiers d'Orientalisme 9), Genève 1986
M. Khostikian 1907
David der Philosoph (*Berner Studien zur Philosophie und ihrer Geschichte LVIII*), Berne 1907
Koriwn, éd. 1980
Vark' Maštoc'i (Vie de Maštoc'), Erévan 1980 [reproduction du texte critique de la traduction en arménien moderne et du commentaire de M. Abełyan (Erévan 1941), avec la traduction anglaise de B. Norehad]
J.-P. Mahé 1987
«Quadrivium et cursus d'études au VIIe siècle en Arménie et dans le monde byzantin d'après le K'nnikon d'Anania Širakac'i», *Travaux et Mémoires* 10 (1987) p. 159-206
Y. Manandean 1928
Yunaban dproc'ĕ ew nra zargac'man šrjannerĕ (L'Ecole hellénisante et les étapes de son développement), Vienne 1929

Ch. Mercier (†) 1978/1979
«L'Ecole hellénistique dans la littérature arménienne», *REArm* ns 13 (1978/1979) p. 59-75
Moses Khorenats'i, trad. 1978
History of the Armenians. Translation and Commentary on the Literary Sources by R. W. Thomson, Cambridge, Mas. 1978
Nersēs Šnorhali, éd. 1833
Opera in latinum conversa, 2 vol., Venise 1833
Olympiodore, éd. 1902
Prolegomena et in Categorias commentarium, éd. A. Busse, Berlin 1902 (CAG)
J. Paramelle - E. Lucchesi 1984
Philon d'Alexandrie. Questions sur la Genèse II, 1-7. Texte grec, version arménienne, parallèles latins (Cahiers d'Orientalisme 3), Genève 1984 [index arménien-grec, p. 247-253]
PG = *Patrologia Graeca*
M. Rapava 1982
«Traditions et innovations dans l'Ecole néo-platonicienne d'Alexandrie (Ammonius Hermias et David l'Invincible)», *Bedi Kartlisa* 40 (1982) p. 216-227
REArm = *Revue des Etudes Arméniennes*, Paris
M. Richard 1950
«'Απὸ φωνῆς», *Byzantion* 20 (1950) p. 191-222
V. Rose 1887
Leben des heiligen David von Thessalonike, Berlin 1887
Samuel d'Ani, éd. 1876
«Tables chronologiques», dans M. F. Brosset, *Collection d'historiens arméniens*, II, Saint-Pétersbourg 1876
A. Sanjian 1986
David Anhaght'. The 'Invincible' Philosopher, Atlanta 1986
Step'annos Asołik Tarōnec'i, éd. 1885
Patmut'iwn tiezerakan (Histoire universelle), Saint-Pétersbourg 1885
Step'annos Ōrbelean, éd. 1911
Patmut'iwn tann Sisakan (Histoire de la maison de Siwnik'), Tiflis 1911
A. Terian 1982
«The Hellenizing School. Its Time, Place and Scope of Activities Reconsidered», in N. Garsoïan - Th. F. Mathews - R. W. Thomson (edd.), *East of Byzantium: Syria and Armenia in the Formative Period*, Washington 1982, p. 175-186
A. Tessier 1984
«Some Remarks about the Armenian Tradition of Greek Texts», in Th. J. Samuelian - M. E. Stone, *Medieval Armenian Culture*, Philadelphie 1984, p. 415-424
Théon d'Alexandrie, éd. 1938
T'ēovneay Yałags čartasanakan krt'ut'eanc' (Théon, *Progymnasmata*), éd. Y. Manandean, Erévan 1938 [résumé en allemand p. 210-214; texte critique de la version arménienne, en parallèle avec l'original grec]
R. T. Wallis 1972
Neoplatonism, Londres 1972

ADDENDA

P. 8, n. 23. Cf. Proclus, *In Tim.*, p. 7,27 Diehl, où Proclus caractérise le langage pythagoricien par la «sublimité de pensée». La version retenue dans le texte par Kalbfleisch est τὸν ὑψηλὸν νοῦν τοῦ ἀνδρός (mais cf. ses *Addenda*). Nous préférons la leçon du manuscrit A *post correctionem.*

P. 50. Cf. à ce sujet N. L. Cordero, *Simplicius et l'«École» éléate*, dans *Simplicius — Sa vie, son œuvre, sa survie*, éd. I. Hadot, Berlin-New York 1987, p. 166-182.

P. 144. L'article de P. Moraux, intitulé *La critique d'authenticité chez les commentateurs grecs d'Aristote* (*Mélanges Mansel*, t. I, Ankara 1974, p. 265-288), n'envisage pas, comme l'auteur le dit lui-même (p. 267), une comparaison des développements de nos cinq commentateurs grecs sur l'authenticité contenus dans la discussion des six points capitaux du deuxième schéma introductif aux *Catégories* d'Aristote, pour laquelle il renvoie à l'article de C. W. Müller, *Die neuplatonischen Aristoteleskommentatoren über die Ursachen der Pseudepigraphie*, qui sera discuté plus loin. Par contre, il examine «plus en détail les déclarations des commentateurs relatives à l'authenticité de certains traités du *corpus aristotelicum*» (p. 267), question que je n'ai pas à traiter dans le contexte actuel de mon commentaire, mais qui sera évoquée, au moins en ce qui concerne les *Catégories*, dans le fascicule II.

P. 161. Quand il s'agissait de la division des écrits d'Aristote (cf. notre commentaire p. 63-93), le terme «méthode» désignait, chez Olympiodore (*Proleg.*, p. 8,6 ss.) comme chez les autres commentateurs, les *Seconds Analytiques* seuls. Ici (*Proleg.*, p. 1,9; cf. p. 14,15) Olympiodore semble donner à ce terme un sens beaucoup plus large, embrassant tout l'*Organon*. L'acceptation étroite du terme «méthode» qui, identifié à la logique (cf. Simplicius, *In Cat.*, p. 6,3), réduit celle-ci aux *Seconds Analytiques*, va probablement ensemble avec l'emplacement de la discussion sur la logique au début des commentaires sur les *Premiers Analytiques* qui introduisent spécialement aux *Seconds Analytiques*, donc en même temps à la méthode et à la logique.

P. 169. La n. 1 se trouve p. 170.

P. 173. Texte parallèle et vocabulaire commun entre Olympiodore et David (Élias): le style épistolaire d'Aristote est σύντομος, κοινὸς ἅμα καὶ ἴδιος (cf. p. 110).

INDEX BIBLIOGRAPHIQUE

Cet index n'englobe pas la bibliographie concernant l'Appendice II, qui se trouve aux pages 205-207

ACHELIS H., *Hippolyt's kleinere...Schriften*, dans *Die griechischen christlichen Schriftsteller, Hippolytus*, t. I, 2, Leipzig 1897.....*34 n. 50*

BALTES M., *Die Weltentstehung des platonischen Timaios nach den antiken Interpreten*, l. I-II, Leyde 1976/78.....*130 n. 33*

BEUTLER R., article *Olympiodoros*, dans *Realencyclopädie der class. Altertumswissenschaft*, t. 18, 1, 1939, coll. 207-227.....*21 n. 2, 22 n. 6*

BLUMENTHAL H. J., *Plotinus' Psychology*, La Haye 1971.....*136 n. 25*

BOUFFARTIGUE J., *Représentations et évaluations du texte poétique dans le Commentaire sur la République de Proclus*, dans *Le texte et ses représentations, Études de Littérature Ancienne*, t. III, Paris 1987, p. 129-143.....*118 n. 20*

BRANDIS CHR. (éd.), *Scholia in Aristotelem*, Berlin 1836, réimpr. Berlin 1961.....*162*

BRINK O., article *Peripatos*, dans *Realencyclopädie der class. Altertumswissenschaft, Suppl.* VII, 1940, coll. 895-949.....*51*

BRISSON L., *Le discours comme univers et l'univers comme discours. Platon et ses interprètes néoplatoniciens*, dans *Le texte et ses représentations, Études de Littérature Ancienne*, t. III, Paris 1987, p. 121-128.....*140 n. 7, 141 n. 12*

BRUNSCHWIG J. (éd. et trad.), *Aristote, Topiques,* t. I, *Les Belles Lettres*, Paris 1967.....*15 n. 45*

BURKERT W., *Hellenistische Pseudopythagorica*, dans *Philologus*, CV, 1961, p. 16-43 et 226-246.....*120 n. 30*

— *Weisheit und Wissenschaft. Studien zu Pythagoras, Philolaos und Plato*, Nürnberg 1962.....*114 n. 4*

CARDULLO R. L., *Syrianus' Lost Commentaries on Aristotle*, dans *Bulletin of the Institute of Classical Studies of the University of London*, t. XXXIII, 1986, p. 1-13.....*9 n. 24*

CORDERO N., *Simplicius et l'«Ecole» éléate*, dans *Simplicius — Sa vie, son œuvre, sa survie, Actes du colloque international de Paris* (*28 sept.-1er oct. 1985*), éd. I. HADOT, Berlin-New York 1987, p. 166-182.....*208* (*Addenda* à la p. 50)

COURCELLE P., *La Consolation de Philosophie dans la tradition littéraire*, Paris 1967.....*106*

— *Les Lettres Grecques en Occident. De Macrobe à Cassiodore*, 2e éd., Paris 1948.....*24*

DAGRON G., *L'Empire romain d'orient au IVe siècle et les traditions politiques de l'hellénisme: le témoignage de Thémistius*, dans *Travaux et Mémoires*, t. III (Centre de Recherche d'histoire et civilisation byzantines), Paris 1968.....*3 n. 4*

DALSGAARD LARSEN B., *Jamblique de Chalcis exégète et philosophe*, Universitetsforlaget, Aarhus 1972.....*5 n. 16*

DEICHGRABER K., *Die griechische Empirikerschule, Sammlung der Fragmente und Darstellung der Lehre*, Berlin-Zürich 1965.....*59*

DEUSE W., *Untersuchungen zur mittelplatonischen und neuplatonischen Seelenlehre*, Wiesbaden 1983.....*136 n. 25*

— C. r. de J. F. FINAMORE, *Iamblichus and the Theory of the Vehicle of* the Soul, Chico, Cal.: Scholars Pr. 1985 IX (*American Classical Studies* 14), dans *Gnomon*, t. LIX, 1987 p. 405-411.....*136 n. 25*

DIELS H.-SCHUBART W. (éd.), *Anonymer Kommentar zu Platons Theaetet* (*Papyrus 9782*), Berlin 1905.....*36*

Early Christian Thought. Essays in Honor of A.H. Armstrong, Londres 1981, p. 124-137.....*117 n. 19*
— *Plotin, Traité 38*, Paris 1987.....*135 n. 23*
— *Porphyre et Victorinus*, Paris 1968.....*4 n. 5*
HEIN CHR., *Definition und Einteilung der Philosophie. Von der spätantiken Einleitungsliteratur zur arabischen Enzyklopädie*, Frankfurt am Main-Bern-New York 1985 (*Europäische Hochschulschriften*), série XX (Philosophie), t. CLXXVII).....*22 n. 4, 54 n. 40, 63 n. 6*
HOFFMANN PH., *Catégories et langage selon Simplicius*, dans *Simplicius — Sa vie, son œuvre, sa survie, Actes du colloque international de Paris (28 sept.-1er oct. 1985)*, éd. I. HADOT, Berlin-New York 1987, p. 88 ss......*129 n. 28*
— *Sur quelques aspects de la polémique de Simplicius contre Jean Philopon: de l'invective à la réaffirmation de la transcendance du Ciel*, dans *Simplicius — Sa vie, son œuvre, sa survie, Actes du colloque international de Paris (28 sept.-1er oct. 1985)*, éd. I. HADOT, Berlin-New York 1987, p. 183-221.....*135 n. 21*
— *Simplicius. Commentaire sur les Catégories*, fasc. II.....*138, 140 n. 8* (en préparation)

KERN O. (éd.), *Orphicorum fragmenta*, Berlin 1922.....*115 n. 10*
KREMER K., *Der Metaphysikbegriff in den Aristoteles-Kommentaren der Ammonius-Schule* (*Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters*, t. XXXIX, cahier 1), Münster/Westf. 1960.....*111 n. 21*

LE BOULLUEC A., *Clément d'Alexandrie, Les Stromates, Stromate V*, Paris, *Sources Chrétiennes*, 1981.....*117 n. 17, 120 n. 27, 29 et 31, 121*
— *Voile et ornement: le text et l'addition des sens selon Clément d'Alexandrie*, dans *Questions de sens, Études de Littérature Ancienne*, t. 2, Paris 1982, p. 53-64.....*120 n. 26*
LINLEY N., *Ibn Aṭ-Ṭayyib. Proclus' Commentary on the Pythagorean Golden Verses* (*Arethusa Monographs* X), Buffalo-New York 1984.....*95 n. 9*
LOBECK CHR. ANG., *Aglaophamus*, Königsberg 1829 (réimpression Reinheim 1961).....*115 n. 10*
LYNCH J. P., *Aristotle's School*, Berkeley 1972.....*51 n. 17*

MORAUX P. *Der Aristotelismus bei den Griechen*, I-II, Berlin-New York 1973/84.....*4 n. 7 et 10-11, 6 n. 18, 7 n. 18, 36 n. 58, 60 n. 59, 63*
— *Les listes anciennes des ouvrages d'Aristote*, Louvain 1951.....*63, 69 n. 31, 75, 76, 78, 91 n. 124*
— *La critique d'authenticité chez les commentateurs grecs d'Aristote*, dans *Mélanges A. M. Mansel*, t. I, Ankara 1974, p. 265-288.....*208* (*Addenda* à la p. 144)
MÜLLER C. W., *Die Kurzdialoge der Appendix Platonica, Studia et Testimonia antiqua*, t. XVII, München 1975.....*16 n. 47, 154 n. 44*
— *Die neuplatonischen Aristoteleskommentatoren über die Ursachen der Pseudepigraphie*, dans *Rheinisches Museum*, CXII, 1969, p. 120-126.....*146 n. 22, 152-155*

OHLY D., *Athen. Mitteilungen*, LXVIII, 1953.....*116 n. 14*
O'MEARA D., *Pythagoras revived*, Oxford 1989.....*6 n. 16, 7 n. 20*

PELLETIER A., *De la culture sémitique à la culture hellénique: Rencontre, affrontement, pénétration*, dans *Revue des Études Grecques*, LXXXXVII, 1984, p. 403-418.....*116 n. 13 et 14, 117 n. 16*
PELLETIER Y., *Les Attributions [Catégories]. Le texte aristotélicien et les prolégomènes d'Ammonios d'Hermeias*, Montréal-Paris 1983.....*73 n. 47, 80 n. 74, 144 n. 18, 145 n. 20*
PLEZIA M., *De Ptolemaei Vita Aristotelis*, dans *Aristoteles — Werk und Wirkung* (*Paul Moraux gewidmet*) éd. J. WIESNER, t. I, Berlin-New York 1985, p. 1-11.....*53 n. 35, 54, 55*
PRAECHTER K., *Die griechischen Aristoteleskommentare*, dans *Byzantinische Zeitschrift*, XVIII, 1909, p. 516-538.....*27, 34, 35*
— *Olympiodori Prolegomena et in Categorias commentarium*, dans *Göttingische gelehrte Anziegen* CLXVI, 1904, p. 374-397.....*53*

— *Richtungen und Schulen im Neuplatonismus*, dans *Genethliakon für Carl Robert*, 1910, p. 105-156.....*6 n. 17*

Rabbow P., *Seelenführung*, München 1954.....*133 n. 16*
Regenbogen O., article *Pinax*, dans *Realencyclopädie der class. Altertumswissenschaft*, t. XX, Stuttgart 1950, col. 1443.....*63*
Richard M., Ἀπὸ φωνῆς, dans *Byzantion*, XX, 1950, p. 191-222.....*22 n. 5*
Robert L., *Études anatoliennes: Recherches sur les inscriptions grecques de l'Asie Mineure*, Paris 1937.....*116 n. 14*
— *Hellenica*, XI-XII, p. 470 s......*116 n. 14*
Romano F., *Porfirio e la fisica aristotelica*, Catania 1985.....*4 n. 5*
Ross W. D. (éd.), *Aristotelis fragmenta selecta*, Oxford 1955.....*100, 145 n. 21*

Saffrey H. D., Ἀγεωμέτρητος μηδεὶς εἰσίτω. *Une inscription légendaire*, dans *Revue des Études Grecques*, LXXXI, 1968, p. 67-87.....*96 n. 12*
Schmidt H., *De Hermino Peripatetico*, Diss. Marburg 1907.....*4 n. 7*
Schmolders, *Documenta philosophiae Arabum*, Bonn 1936, p. 61-71.....*22 n. 4*
Schwyzer H.-R., article *Plotinos*, dans *Realencyclopädie der class. Altertumswissenschaft*, t. XXI, 1 (41. Halbband), 1951 et *Suppl.* t. XV, 1978.....*5 n. 12*
Sheppard A., *Studies on the 5th and 6th Essays of Proclus' Commentary on the Republic* (= *Hypomnemata*, cahier 61), Göttingen 1980.....*114 n. 5*
Shiel J., *Boethius' Commentaries on Aristotle*, dans *Mediaeval and Renaissance Studies*, IV, 1958, p. 217-244.....*29 n. 31*
Sodano A. R. (éd.), *Porphyrii in Platonis Timaeum commentariorum fragmenta*, Naples 1964.....*4 n. 5*
Solmsen F., *Boethius and the History of the «Organon»*, dans *American Journal of Philology*, LXV, 1944, p. 69-74.....*82, 83*
Speyer W., *Die literarische Fälschung im Altertum*, München 1971.....*154 n. 44*
Steinschneider M., *Al-Farabi* (*Alpharabicus*), *des arabischen Philosophen Leben und Schriften mit besonderer Rücksicht auf die Geschichte der Griechischen Wissenschaften unter den Arabern*, *Mémoires de l'Académie des Sciences de St. Petersbourg*, VIIe série, t. XIII n° 4, St. Petersbourg 1869, p. 124 ss......*22 n. 4*
Szlezák Th. A., *Pseudo-Archytas über die Kategorien* (*Peripatoi* t. IV), Berlin-New York 1972.....*7 n. 18*

Tae-Soo Lee, *Die griechische Tradition der aristotelischen Syllogistik in der Spätantike, Hypomnemata* 79, Göttingen 1984.....*164 n. 6a, 168 n. 21*
Tarán L., *Amicus Plato sed magis amica veritas. From Plato and Aristotle to Cervantes*, dans *Antike und Abenland*, t. XXX, 1984, p. 93-124.....*126, 127, 129*
— (éd.), *Anonymous Commentary on Aristotle's De interpretatione, Beiträge zur Klassischen Philologie*, Heft 95, Meisenheim am Glan 1978.....*24 n. 14*
Tardieu M. (éd.), *Les règles de l'interpretation*, Paris 1987.....*21*
Thillet P. (éd.), *Alexandre d'Aphrodise. Traité du destin*, Paris 1984.....*4 n. 5, 147 n. 25*

Vicaire P. (éd.), *Platon, Œuvres complètes*, t. IV, 3e partie, Paris 1985.....*147 n. 25*

Wehrli F., *Der Peripatos bis zum Beginn der römischen Kaiserzeit*, dans *Grundriss der Geschichte der Philosophie, begründet von F. Ueberweg*, t. III, éd. H. Flashar, Basel-Stuttgart 1983.....*52, 56 n. 47*
Westerink L. G., *Deux commentaires sur Nicomaque: Asclépius et Jean Philopon*, dans *Revue des Études Grecques*, LXXVII, 1964, p. 526-535 ss......*58 n. 53*
— *Elias on the Prior Analytics*, dans *Mnemosyne*, s. IV, t. XIV, 1961, p. 126-139, réimprimé dans L. G. Westerink, *Texts and Studies in Neoplatonism and Byzantine Literature*, Amsterdam 1980, p. 59-72.....*78 n. 68, 81 n. 77, 167, 168*
— (éd.), *Anonymous Prolegomena to Platonic Philosophy*, Amsterdam 1962.....*30, 31, 140 n. 7, 141, 160 n. 73, 172*

INDEX DES TEXTES CITÉS

Cet index n'enregistre pas les textes tirés des commentaires d'Ammonius, David (Élias), Olympiodore, Philopon et Simplicius portant sur la première partie de l'Introduction (Ammonius, *In Cat.*, p. 1-8, 19 Busse; David (Élias), *In Cat.*, p. 107-129,3 Busse; Olympiodore, *Proleg.*, p. 1-14,11 Busse; Philopon, *In Cat.*, p. 1-8,22 Busse; Simplicius, *In Cat.*, p. 1-9,3 Kalbfleisch) ni les textes cités dans l'*Appendice* II.

INDEX DES NOMS

Cet index n'enrégistre pas les noms d'Ammonius, Aristote, David (Élias), Olympiodore, Philopon, Simplicius, qui sont cités au cours de tout le commentaire.

INDEX DES TERMES GRECS

Les chiffres entre parenthèses renvoient aux pages et aux lignes de l'édition Kalbfleisch qui sont indiquées en marge de notre traduction.

102. οἰκονομία	= διαίρεσις, division en parties ou chapitres d'un dialogue de Platon 33
103. οἰκονομικὰ (συγγράμματα)	traités économiques (4, 27) 11: une des trois subdivisions des écrits pratiques, voir n° 64. (4, 27) 11, 65 (tableau), 66
104. ὄνομα	nom 112
opp. πρᾶγμα	*opp.* la chose elle-même 112
105. ὄμμα (τῆς ψυχῆς)	l'oeil de l'âme (8, 5) 15 avec n. 44
106. ὀργανικὰ (συγγράμματα)	traités instrumentaux: une des trois subdivisions des *autoprosopa*, voir n° 30. (4, 28-5, 2) 11, 65 (tableau) 66, 76, 80-84, 94
opp. θεωρητικὰ (συγγρ.)	*opp.* ouvrages théorétiques, voir n° 70
opp. πρακτικὰ (συγγρ.)	*opp.* écrits pratiques, voir n° 117
se divisent en	
a) τὰ περὶ αὐτῆς τῆς ἀποδεικτικῆς μεθόδου	a) traités qui portent sur la méthode de démonstration elle-même (4, 29) 11, 65 (tableau), 66, 80-84; voir n° 88
b) τὰ περὶ τῶν πρὸ αὐτῆς	b) traités qui portent sur ce qui la précède (4, 29-30) 11, 65 (tableau), 66, 80-84
c) τὰ περὶ τῶν τὴν ἀπόδειξιν ὑποδυομένων	c) traités sur ce qui revêt l'apparence de la démonstration; voir n° 152
107. ὄργανον	instrument
- τῆς φιλοσοφίας	- de la philosophie 161-168, 183-188, 197 s.
108. ὀρθοδοξαστικῶς	conformément à l'opinion droite, cf. n° 64. (5, 22) 12, 94, 173
109. ὁρισμός	définition 24
110. ὅρος	définition (8, 3) 15
111. παραινέσεις	
- ἄτεχνοι	- exhortations sans technicité (6, 1) 12, 94
- ἄγραφοι καὶ ἔγγραφοι	- recommandations écrites et non-écrites 94
112. παραπέτασμα	voile ou rideau (dans un temple), (l'obscurité de style comme voile) (6, 32; 7, 5) 13, 14, 116-117, 118, 119
113. περίπατος	promenade, lieu de promenade, école 51-52, 56
114. πολιτικὰ (συγγράμματα)	traités politiques: une des trois subdivisions des écrits pratiques, voir n° 117. (4, 28) 11, 65 (tableau), 66, 84-85
115. πρᾶγμα	la chose elle-même 112
opp. ὄνομα	*opp.* nom 112
- μερικόν	- voir n° 89
116. παργματεία	étude, traité, ouvrage (1, 8; 3, 29; 8, 10) 3, 10, 16
- λογική	- étude de la logique (1, 5) 3, discipline logique 184, 185, 186
- πολύστιχος	- volumineuse étude (2, 9-10) 6
117. πρακτικός	pratique
- πρακτικοὶ λόγοι	- traités pratiques = πρακτικὰ (συγγρ.) (5, 13) 12
- πρακτικὰ (συγγράμματα)	- (écrits) pratiques = une des trois sub-